В.А. КУЗНЕЦОВ

# ХРИСТИАНСТВО НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ ДО XV в.

Отсканировано
в апреле 2016 года
специально для эл. библиотеки
паблика «Бæрзæфцæг»
(«Крестовый перевал»).

---

Скангонд æрцыд
2016 азы апрелы
сæрмагондæй паблик «Бæрзæфцæг»-ы
чиныгдонæн.

**http://vk.com/barzafcag**

В.А. КУЗНЕЦОВ

# ХРИСТИАНСТВО НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ ДО XV в.

Владикавказ
2002

86.37 (2P37)+86.37(2P-6 Oce)
К-89

**Кузнецов В.А.**

К-89 Христианство на Северном Кавказе до XV века. – Владикавказ: Ир, 2002. – 159 с.

В монографии доктора исторических наук В. А. Кузнецова рассматривается история христианства на Северном Кавказе до XV века. Особое место уделено христианизации Алании, в связи с чем изложены новые гипотезы, выводы, исторические реконструкции. Книга, написанная к минувшему 2000-летию христианства, предназначена для всех, интересующихся историей Кавказа.

К $\frac{0400000000-28}{M131(03)-02}$ 48 – 02

ISBN 5-7534-0915-6

86.37 (2P37)+86.37(2P-6 Oce)

© Кузнецов В. А., 2002

© Чеджемты Г.З., оформление, 2002

*И сказал Иисус ученикам своим:*
*«Итак идите, научите все народы, крестя их».*

(Матф., 28, 19)

# *От автора*

*Мир переступил через порог XXI века и вступил в третье тысячелетие нашей эры. Такие совпадения бывают раз в тысячу лет, и совсем недавно мы были свидетелями этого события – более редкого, нежели прохождение яркой кометы по ночному небосводу.*

*Но это не все: одновременно христианский мир отметил 2000 лет рождения основателя христианского вероучения Иисуса Христа. «Явление Сына Божьего есть ось мировой истории. Ежедневным подтверждением этой христианской структуры мировой истории служит наше летоисчисление», – писал Карл Ясперс (1, с. 32), по существу повторяя мысли русского философа Н. А. Бердяева: «...факт исторический..., т.е. раскрывающий глубины жизни – факт явления Христа..., история идет к факту – явления Христа и идет от факта – явления Христа» (2, с. 27).*

*Можно по-разному относиться и по-разному осмысливать фигуру Христа и феномен христианства. Но если историческую реальность Иисуса Христа еще можно оспаривать, ссылаясь на его мифологическое происхождение и связь с умирающим и воскрешающимся Богом, то огромную роль христианства в истории и культуре оспорить не может никто. Следовательно, в 2000 году мы отметили не только юбилейную дату рождения Спасителя, но и вместе с ним – возникновения христианства. Надо ли говорить, насколько значительным исторически стал минувший 2000 год?*

*В этой связи историки могут сказать свое слово. Наука постоянно пополняет фонд источников, а движение исследовательской мысли вырабатывает новые подходы и концепции, позволяя многое видеть и понимать иначе,*

*чем раньше. В состоянии ли мы внести нечто новое в историю христианства, когда ей посвящена необозримая литература? Не напомним ли мы бессмертный образ археолога Пижоно, созданный воображением Анатоля Франса, когда археолог кается в непостижимом стремлении объять необъятное, а именно: создать обзор всех мер и весов, применявшихся в Александрии в царствование Птолемея Авлета?*

*Не опасаясь упреков в излишней смелости, попытаемся сформулировать проблему. «Постановка проблемы – это и есть начало и конец всякого исторического исследования. Где нет проблем – там нет и истории, только пустые разглагольствования и компиляции», – справедливо писал Люсьен Февр: основой современной научной работы является постановка проблем и выработка гипотез (3, с. 28). В истории христианства, преобразившего половину мира, есть и еще долго будут лакуны. Одна из них охватывает северную часть Кавказа. Нельзя сказать, что история христианства и сохранившиеся от него древние памятники в упомянутом регионе не привлекали к себе внимание. Есть отдельные публикации и старые очерки (например, П. Услар и А. Гатуев – 4), существует и новый обзор истории христианства на Северном Кавказе (Гедеон – 5). Но старые публикации ни концептуально, ни фактологически не соответствуют современному уровню знаний за исключением исследования Ю.А. Кулаковского «Христианство у алан» (6, с. 165 – 192). Между тем для многонационального и сложного в этнокультурном и конфессиональном отношении региона Северного Кавказа история христианства на ее раннем этапе имеет не только познавательное, но и практическое значение. Факты свидетельствуют о том, что в эпоху раннего средневековья христианство появилось как в Закавказье – Армении, Грузии и на территории нынешнего Азербайджана – так и на севере Кавказского перешейка от Черного моря до Каспийского. С VII века Северный Кавказ, особенно его восточная часть, вошел в сферу распространения ислама в связи с продвижением на Кавказ арабов. Следует полагать, что между христианством и мусульманскими неофитами какое-то время происходило соперничество и борьба, в Азербайджане и Дагестане завершившаяся в XV в. победой ислама (7, с. 124). Несколько позже, в XVI–XVIII вв., мусульманство из Крыма распространилось на северо-западный Кавказ вплоть до Кабарды. И здесь христианство оказалось побеждено. Эти интересные исторические явления, вполне характерные для лежащей на стыке двух мировых цивилизаций – христианской и мусульманской – зоны еще очень слабо изучены. Однако в сознании современных мусульманских народов мы вряд ли обнаружим память о том, что их отдаленные предки были христианами и поклонялись другим богам. Тема смены религий на Кавказе непопулярна.*

*Итак, наша проблема определена – ранняя история христианства на Северном Кавказе. В ограниченных рамках данной работы эта обширная тема не может быть раскрыта достаточно подробно и документально. Цель автора – обобщение существующих разнообразных источников и создание на этой основе реконструкции истории раннего христианства в регионе, издавна служившем естественным мостом между Западом и Востоком. Мы исходим из постулата именно о таком пограничном геополитичес-*

*ком положении Кавказа (8, с. 27) на порубежье Европы и Азии, где естественным могучим разделителем был Кавказский хребет. Если Древнюю Русь рассматривают как зону встречи цивилизаций Запада и Востока (9, с. 41–60), то Кавказ всегда был ее передним краем. Вплоть до сегодняшнего дня он сохранил черты лимитрофной зоны и при решении некоторых кардинальных проблем региона данное обстоятельство необходимо учитывать. Сразу же подчеркнем, что в нашей работе рассматривается только Северный Кавказ. Общая история христианства на Кавказе – огромная и сложная проблема, современными историками полностью еще не освоенная.*

*Разрабатываемая ниже проблема раннего христианства на Северном Кавказе требует объективности и научной корректности от автора. Нельзя не согласиться с А. П. Кажданом – следует освободиться от двух крайностей: от конфессионального подхода к христианству как воплощению высшей истины и от вольтерянской трактовки христианства как средства сознательного обмана, умственного оглупления, духовной эксплуатации (10, с. 107–108). Явление христианства мы воспринимаем как феномен средневековой цивилизации, оставивший глубокий и плодотворный след как в духовной, так и в материальной культуре.*

*Можно согласиться с Франко Кардини в том, что христианизация варваров стала важнейшим явлением в средневековой европейской истории. Таким же важнейшим событием была христианизация народов Кавказа. Здесь следует указать на другое принципиальное соображение, сформулированное итальянским ученым: необходимо проводить различие между христианизацией (в смысле формального обращения в христианскую веру) и евангелизацией (которую следует рассматривать как субстанциональное обращение), причем исторически крещение чаще всего подменяло процесс евангелизации (11, с. 20, 176–177). Это существенно с методической точки зрения и для нас, ибо нет особых сомнений в том, что христианизация народов Северного Кавказа не влекла за собой подлинной евангелизации и не означала глубокого духовного переворота. Христианство на Северном Кавказе в рассматриваемый период имело характер так называемого «народного» христианства, сохранявшего пласты дохристианско-языческих верований и культуры и представлявшее своего рода религиозный субстрат.*

*Тем не менее историческая роль христианской церкви как консолидирующей древние общества идеологии и культуры на примере Древней Руси показана Л. Н. Гумилевым: в начале XIV в. Киевская Русь ушла в небытие, ни политического, ни этнического единства русских больше не существовало. «Единственной связующей нитью для всех русских людей XIV в. оставалась православная вера», и «только православная церковь противостояла тогда распаду Руси» (12, с. 138–139). С этими положениями можно не соглашаться или оспаривать их, но объединительная функция христианства не вызывает сомнений, как и функция культурно-творческая. Средневековая история многих народов Северного Кавказа не может быть полной и объктивной вне христианского контекста.*

*Наряду с информацией, представляемой средневековыми письменными источниками, огромную роль в раскрытии истории христианства на Север-*

*ном Кавказе играют памятники материальной культуры. Это довольно специфичная область археологической науки, на западе Европы выделившаяся ещё в 1927 г. в предмет христианской археологии (13, с. 94-105), по понятным причинам не принятый в советской науке. Теперь причин отвергать само понятие христианской археологии нет, и автор этих строк ниже делает попытку движения в данном направлении. Удачна ли она – судить читателю.*

## ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ


1. *Ясперс Карл.* Смысл и назначение истории. М., «Республика», 1994.
2. *Бердяев Николай.* Смысл истории. М., «Мысль», 1990.
3. *Февр Люсьен.* Бои за историю. М., «Наука», 1991.
4. *Услар П.* Начало христианства в Закавказье и на Кавказе. ССКГ, вып. II. Тифлис, 1869; *Гатуев А.* Христианство в Осетии. Владикавказ, 1903.
5. *Гедеон*, митрополит Ставропольский и Бакинский. История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. Москва – Пятигорск, 1992.
6. *Кулаковский Ю. А.* Христианство у алан. ВВ, т. V. Спб, 1898. Новое издание см.: *Кулаковский Ю. А.* Избранные труды по истории аланов и Сарматии. Составление и комментарии С. М. Перевалова. Санкт-Петербург, «Алетейя», 2000. Далее используется это издание.
7. *Шихсаидов А. Р.* Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.). Махачкала, 1969.
8. *Крупнов Е. И.* Кавказ в древнейшей истории нашей страны. ВИ, 1966, 5.
9. *Удальцова З. В., Шапов Я. Н., Гутнова Е. В., Новосельцев А. П.* Древняя Русь – зона встречи цивилизаций. ВИ, 1980, 7.
10. *Каждан А. П.* Византийская культура (X–XII вв.). М., «Наука», 1968.
11. *Кардини Франко*. Истоки средневекового рыцарства. М., «Прогресс», 1987.
12. *Гумилев Л. Н.* От Руси к России. Очерки этнической истории. М., «Экопрос», 1987.
13. *Хрушкова Л. Г.* Европейская христианская археология: традиция и новые подходы. Вестник Российского гуманитарного научного фонда, 2000, 3.

*Глава I*

# ХРИСТИАНСКАЯ МИССИЯ ВИЗАНТИИ

В 395 году поздняя Римская империя, объединившая весь средиземноморский мир, разделилась на две части – Западную Римскую империю и Восточную Римскую империю – Византию. Но дни Западной империи были сочтены. В 476 г. командовавший императорской гвардией германец Одоакр низложил последнего императора Ромула Августула, а знаки императорского достоинства отослал в Константинополь – столицу Византии, «второй Рим». Так родилась Византийская империя, просуществовавшая тысячелетие. Особенностью этого великого государства, по словам французского историка А. Рамбо, было положение Византии как «средневекового государства, расположенного на крайней границе Европы, по соседству с азиатским варварским миром» (1, с. 84). Это положение на стыке Европы и Азии, христианского и мусульманского миров, в тысячелетие не изменившейся зыбкой лимитрофной зоне, обусловило известное своеобразие византийской истории – блестящей и трагичной. Испытывая постоянное давление двигавшихся с востока кочевников и персов, с юга – арабов, Византия, подобно Риму, сформировала вдоль своих границ лимес-линию пограничных укреплений. Но в понятие византийского лимеса входили и пограничные с империей народы, попадавшие в вассальную зависимость (книга церемоний императора Константина Багрянородного X в. среди них называет армян, грузин, алан, авазгов (2, с. 142) и составлявшие буферную зону между собственно Византией и варварами. Удержание народов этого внешнего лимеса в рамках провизантийской ориентации и византийских политических интересов было одной из важнейших проблем дипломатии империи (3 с. 278).

Указанная проблема успешно решалась при помощи денежных выплат, пожалований византийских титулов и званий, подарков аристократии соседних народов. Заключались военно-политические союзы и династические браки. Но основную роль играло христианство, его распространение у народов внешнего лимеса. Будучи восточным оплотом христианского мира, Византия вела активную миссионерскую деятельность в соседних странах, стараясь сделать эти страны единоверными – роль господствующей идеологии была хорошо осознана. «Миссионерская роль составляла одну из причин славы Византии», – писал Шарль Диль, имея в виду греческое миссионерство от берегов Крыма до верховьев Нила, несшее варварским народам не только религию, но и идеи государственности, формы управления, право, просвещение, искусство (4, с. 30). Христианизация нехристианских, преимущественно языческих народов византийской ойкумены, была концентрированным выражением успехов византийской политики и дипломатии, расширения и упрочения ее влияния, следовательно – безопасности. Поэтому распространению христианства придавалось первостепенное значение.

В IX–X вв. христианство усиленно насаждается среди славянских народов Моравии и на Балканах, в 988 г. крещение принимает Киевская Русь. Греческие монахи Кирилл и Мефодий в Великоморавском государстве в 863 г. создали первую славянскую письменность – кириллицу, ставшую основой русского алфавита. Передовая византийская культура начала победное шествие по русской земле, составляя отныне одну из основ формирования национальной культуры Руси и Восточной Европы (5, с. 274–277).

## 1. ХРИСТИАНСТВО В ЗАКАВКАЗЬЕ И ВОСТОЧНОМ ПРИЧЕРНОМОРЬЕ

Находившаяся в соседстве с сасанидским Ираном Армения постоянно пользовалась поддержкой и покровительством Римской империи. Армянские Аршакиды, враждебно настроенные по отношению к Ирану, преследовали персидский зороастризм и его огненный культ и ориентировались на христианство. Царь Армении Тиридат III Великий около 301 г. со всеми приближенными принял святое крещение от архиепископа Григория Просветителя (301–326 гг.), который стал основателем армяно-григорианской церкви. Есть сведения, что в христианство перешло все население Великой Армении – около четырех миллионов человек (6, с. 168). О миссионерской деятельности Григория Просветителя существует изданный Н. Я. Марром арабоязычный источник IX в., где Григорий показан крестителем не только армян, но и грузин, дзурдзуков (вайнахов), алан и басианцев (7, с. 137). Сведения данного источника хронологически и терминологически настолько сумбурны и путаны, что восприниматься всерьез не могут, а миссионерская деятельность Григория достоверно может быть приурочена к территории Армении. Важен факт прочного распространения христианской религии в этой стране уже в IV в., сопровождавшийся распространением христианской культуры и образованности, возникно-

вением письменной литературы, историографии, началом храмового строительства (базилики в Ереруйке, Текоре, Касахе, Двине – 8, с. 89–90 и т. д.). С IV в. Армения становится форпостом христианства на Востоке.

В IV в. христианство проникает и в Грузию, где возникают христианские общины. Из прибрежных городов Колхиды оно постепенно продвигается в глубь страны. Официальной датой крещения Иберии – Картли считается 337 г., а распространение христианства здесь связывают с легендарной деятельностью «просветительницы Грузии» Нино (впрочем, по мнению некоторых грузинских историков, это предание «сохранило отголоски реально случившихся событий» (9, с. 45). Деятельности Нино посвящена специальная грузинская хроника (10), существуют сведения о том, что миссия Нино в Грузии была связана с деятельностью Григория в Армении, а сама Нино была родственницей Григория (11, с. 15, прим. 19). Очевидно, что в осмыслении древних авторов приобщение Армении и Грузии к христианству выглядело как единый взаимосвязанный процесс; А. П. Новосельцев не без оснований ставит вопрос «о роли Армении в распространении христианства в других странах Закавказья, а затем и горного Кавказа» и делает вывод, что в Грузию христианство проникло из Армении и Каппадокии, а Нино была каппадокийкой (12, с. 23–24).

В Лазике христианство официально утвердилось позже – в 523 г. (6, с. 246); в 60–70-х годах IV в. армянский епископ становится независимым католикосом, а во второй половине V в. при царе Вахтанге Горгасале автокефальным католикосом становится и епископ Восточной Грузии. По оценке А. П. Новосельцева, «в V–VI вв. в Закавказье восторжествовало религиозное и культурное влияние Византии» (12, с. ,25), и это реальная оценка. Подобно Армении, в Грузии начинается широкое храмовое строительство, в V–VI вв. сооружаются монументальные базилики Болниси, Урбниси, Анчисхати, купольный храм Джвари у Мцхеты, а в зодчестве этого периода еще сказывается, по наблюдениям Шарля Дельвуа, влияние византийских провинций Анатолии и Сирии (13, с. 7). В то же время идет поиск собственных архитектурных решений, увенчавшийся в Армении и Грузии созданием подлинных шедевров зодчества и декоративного искусства. Вместе с Арменией Грузия делается прочным оплотом христианского мира на Востоке, а в более позднюю эпоху она в некоторых источниках именуется даже Георгией – страной св. Георгия (14, с. 222–228). Культ святого воина Георгия в Грузии был чрезвычайно популярен, достигая самых глухих ущелий. Заметим, что архетип святого Георгия уходит в византийскую культурную почву: христианская житийная литература говорит о нем, как о современнике императора Диоклетиана (284–305 гг.) и уроженце уже упоминавшейся Каппадокии (15, т. 1, с. 274; 16, с. 193–207).

Восточным соседом Армении и Грузии на Кавказе была Кавказская Албания – феодальное государство, существовавшее до IX в. на территории современного Азербайджана (17, 18). Население Албании было полиэтничным, но доминировал народ албаны, предполагаемые потомки древних мидийцев (19, с. 35–56). Наиболее продвинутая к границам Ирана Албания постоянно была объектом его экспансии, в том числе духовной (зо-

роастризм). Но в IV в. начинается феодализация страны, прекращаются войны между Византией и Ираном и складываются благоприятные условия для проникновения христианства.

Как считает историк христианства в Албании Р. Б. Геюшев, после «сплочения христианства» Никейским собором 325 г. (очевидно, подразумевается принятие этим собором «символа веры»), христианство в Албании было признано государственной религией (20, с. 15). Это событие состоялось при албанском царе Урнайре (20, є. 18), но в Албании христианство не пустило таких глубоких корней, как в Армении и Грузии. В VII в., через два века после проповеди Григория, состоялось крещение албанского правителя Вараз-Григора и «его народа» византийским императором Ираклием, а уже в конце VII в. началось активное наступление ислама (17, с. 283). Следует отметить, что в христианизации Албании деятельно участвовали армянские миссионеры, а армянский просветитель – монах Месроп Маштоц в конце IV в. разработал армянский, грузинский и албанский алфавиты, побывав в Албании. Наиболее ревностным проводником христианства здесь стал царь Вачаган III (487–510 гг.; 17, с. 295).

По данным Р. Б. Геюшева, в IV в. в Албании начинается строительство храмов, но наиболее развитые архитектурные формы появляются в VI в. – это купольные базилики с подковообразными апсидами. Интересна трехнефная базилика с галереей-обходом в Куме (VI в.), сходная с базиликами в Текоре, Ереруйке и Болниси (21, с. 29). Наиболее сложны круглоплановые здания храмов в Ляките и на горе Килиседаг VII в. и, вероятно, генетически восходящие к армянскому храму этого времени Звартноц (17, с. 303). На горе Бешидаг открыт храм – триконх VI–VII вв. (22, с. 246–250), есть на территории Албании малые архитектурные формы (23, с. 59–62). Но это строительство в VII в. идет на убыль в связи с появлением в Закавказье арабов и началом нового периода войн.

В христианизированной Албании возникает во второй половине VI в. свой католикосат, а католикос носит титул «католикоса Албании, Лбина и Чола», в чем можно видеть структуру католикосата, состоявшего из восьми епископств (20, с. 19–20).

Кавказская Албания стала плацдармом проникновения христианства на территорию приморского Дагестана в VI–VII вв. Конфессиональная обстановка здесь была сложной и неоднозначной, характеризуемой синкретизмом местных языческих культов с верованиями ираноязычных племен алано-маскутов (например, гунны Дагестана почитали иранское божество Аспандиата, называемое также по-тюркски Тенгри-хан (12, с. 24; 24, с. 237). Проникновение раннего христианства эту обстановку сделало еще сложнее.

Согласно Моисею Каганкатваци (X в.), уже в V в. успешную проповедь христианства среди гуннов вел епископ Григорий, побывавший в «стране мазкутов», т.е. в южной части приморского Дагестана. Вслед за Григорием здесь, у «ворот Чора», побывал Месроп Маштоц, а Каганкатваци упоминает епископосапета гуннского Иунана из «страны Масгетов» (25, с. 42). Видимо, миссии Григория и Маштоца заметных результатов не

дали, и армянская церковь продолжила свои усилия в стране прикаспийских гуннов, направив сюда в VI в. миссии епископов Кардоста и Макария, построившего кирпичную церковь (24, с. 246). Однако наиболее успешной оказалась миссия епископа Исраила 682 г. – князь гуннов Алп-Илитвер и знать приняли христианство (24, с. 248; 26, с. 186). Как убедительно считает Л. Б. Гмыря, христианство в «стране гуннов» продержалось до первых походов арабов в Прикаспий в VIII в. (24, с. 252).

Христианизация охватила и западное черноморское побережье Кавказского перешейка. Плацдармом для продвижения христианства на север стала Лазика, принявшая христианство в 523 г., хотя черноморское побережье, несомненно, было открыто византийцам для прямых сообщений и по морю. Мы не случайно говорим о византийцах: юго-западная и западная Грузия находилась под влиянием империи, «ориентация на византийскую культуру была наиболее интенсивной», западногрузинская церковь подчинялась Константинополю, богослужение велось на греческом языке до IX в., когда последний был вытеснен грузинским (27, с. 161–162).

Византийское влияние отразилось и в архитектуре – через черноморские порты шли прямые импульсы из Константинополя (13, с. 2–28, с. 5 и др.), благодаря чему, в частности, базилики западной Грузии заметно отличаются от восточно-грузинских базилик (29, с. 112). По замечанию Ш. Дельвуа, трехнефная базилика Пицунды в Абхазии – черноморского порта – связана с влиянием Константинополя (13, с. 2). Создание византийскими зодчими крестовокупольной композиции церковных зданий с более или менее стандартным репертуаром росписей (28, с. 11) было воплощено в храмовом строительстве Западной Грузии и Абхазии, и это обстоятельство рассмотрено в монографии Е. Нойбауэр (30).

История христианства в Абхазии заслуживает специального исследования на новом уровне, ибо труды архимандрита Кавелина и М. И. Тарновы устарели. Естественно, мы не преследуем такой цели. Факт раннего проникновения христианства в Абхазию показан в новейшей хронике абхазской церкви, опубликованной Д. К. Чачхалиа (31), хотя сведения о миссионерстве в Абхазии и Алании апостолов Андрея Первозванного и Симона Кананита в I в. н. э. представляются легендарными. Как показал А. Ю. Виноградов, в процессе становления собственно византийского этнокультурного единства был сформирован образ византийского апостола, который своей проповедью должен был охватить как можно большую часть империи и на эту роль лучше всего подходил Андрей с его миссионерской традицией. В основу жития апостола Андрея был положен «понтоцентрический» вариант, созданный Епифанием Монахом. При работе над «Житием» Епифаний использовал материал предшествующей андреевской традиции, а также связал образ Андрея с местами проповеди других апостолов (32, с. 366). Деятельность Епифания Монаха относится к IX в., и упоминание в «Житии» Андрея Алании скорее всего отражает реалии этого времени, когда северокавказская Алания уже существовала и была хорошо известна византийцам.

Предания об апостолах Андрее и Симоне в Абхазии бытовали до

XIX в., по ним Пицундский храм считался посвященным Андрею Первозванному, а в храме на р. Апсаре якобы погребен Симон Кананит (33, с. 239; 34, с. 9). Более достоверную информацию мы имеем в IV в. – в 325 г. епископ Питиунта Стратофил участвовал в работе I Вселенского собора в Никее (31, с. 8; 35, с. 83), что явно свидетельствует о существовании христианской общины на побережье Абхазии. Но христианизация любой страны (тем более горной) есть длительный процесс, и вряд ли в IV в. абхазские племена были полностью обращены. Более или менее широкое распространение христианство в Абхазии получило, видимо, в VI в. при византийском императоре Юстиниане I (527 – 565 гг.), что было замечено уже П. К. Усларом (36, с. 21). Прокопий Кесарийский сообщает, что Юстиниан «воздвиг у абхазов храм Богородицы и, назначив к ним священников, добился того, чтобы они приняли весь христианский образ жизни» (37, с. 383). С этого времени Абхазия покрывается храмами базиличной и крестовокупольной композиции, некоторые из них представляют шедевры древнего зодчества (например, Дранда, Мокви, Лыхны) и фресковой живописи. Строится масса небольших одноапсидных приходских церквей, изученных археологами даже в высокогорных районах (38, с. 12–15; 39, с. 12–14 и др.). При этом хорошо просматриваются византийские архитектурные влияния, в стиле и в строительной программе схожие с другими регионами византийской ойкумены, например, в Болгарии (40, с. 5); в объемно-планировочном решении небольших одноапсидных капелл мы видим явное присутствие грузинских архитектурных импульсов. В этом дифференцированном подходе к христианским памятникам средневековья Абхазии проявляются более корректные основания, нежели односторонее приписывание этих памятников только к произведениям грузинского круга (например, Л. Д. Рчеулишвили; 41, с. 27).

Прочное положение абхазской церкви зафиксировано также организацией в ней самостоятельной церковной структуры. Уже в середине VI в. возникает автокефальная епархия, появляется свой католикос с резиденцией в Пицунде. Особое значение для истории христианской организации Абхазии имеет блестящее открытие покойным Ю. Н. Вороновым в ходе его раскопок крепости Цибилиум в долине Цебельды обломков черепицы с лапидарным греческим клеймом «Кон Еписк» (42, с. 89, рис. 2, 7–8; 43, с. 41, 90, рис. 2). Аналогичные клейма выявлены и на кирпичах (43, с. 41). Ю. Н. Воронов полагал, что это сокращенное написание имени местного епископа Константина. Подобное понимание весьма вероятно. Но не скрывается ли здесь указание на принадлежность местной епископии Константинополю, следовательно, к церковной организации Империи? Поскольку упомянутые находки, по Ю. Н. Воронову, датируются VI–VII вв., мы имеем новое документальное доказательство включения Абхазии в сферу активного византийского влияния с VI в., что важно для понимания истории христианства на Северном Кавказе. Духовное влияние пицундского католикоса распространялось на всю Западную Грузию. В византийских списках епархий – нотициях VIII–IX вв. под № 92 мы видим епархию Абазгия с центром в Никопсии (44, с. 522). В целом же проблема как политичес-

ких связей, так и культурной диффузии между Византией и Абхазией показана достаточно полно в исследовании И. Ш. Агрба, к которому и отсылаем (45). Мы солидарны с теми авторами, которые греко-византийское влияние на Абхазию до XI в. считают доминирующим. Этот, на наш взгляд, бесспорный вывод важен для дальнейшего понимания судьбы христианства на севере Кавказа.

К сожалению, слабо изучена история христианства в соседней с Абхазией Сванетии. Главное для нас состоит в том, что эта глухая и высокогорная страна и настоящая естественная крепость, населенная гордым и воинственным народом, стала христианской предположительно одновременно с Лазикой, т.е. в VI в. (46, с. 10). Безусловно и то, что христианство тут было весьма поверхностным: элементы христианских верований еще в начале XX в. сочетались с языческими традициями (47, с. 5). По свидетельству Д. З. Бакрадзе, «в Сванетии нет общества, которое не имело бы по нескольку церквей», в некоторых деревнях их до 5–6, все церкви небольшие и бескупольные. В них поражало обилие образов, крестов и церковных книг, иногда числом до 50–60 (48, с. 26, 34–36). Краткое описание церквей Сванетии, представляющих однонефные капеллы с апсидой либо выраженной в экстерьере, либо вписанной в толщу восточной стены, приведено в труде Г. И. Лежавы и М. И. Джандиери (49, с. 17–18, рис. 69–76). Древние памятники христианства Сванетии С. Анисимов связывал с византийским влиянием (50, с. 95), но такая интерпретация кажется слишком односторонней. Нам представляется, что в целом в христианстве Сванетии, как и Абхазии, органично сочетались и переплетались две историко-художественные традиции – греко-византийская и грузинская. Значимость последней не вызывает сомнений. О включении Сванетии в систему древней церковной организации в нашем распоряжении данных нет.

## 2. РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА НА СЕВЕРО-ЗАПАДНОМ КАВКАЗЕ

Обратимся к распространению христианства у причерноморского племени зихов и среди других адыгских племен. Уже Петр I располагал какими-то неясными сведениями о христианстве на Северо-Западном Кавказе. В «промемории» о разграничении русских и турецких владений на Кавказе А. Румянцеву царь дал наказ «смотреть дорогою возле Черного моря також християне последние далеко-ль живут от Тамани или Кубани» (51, с. 701–702). Результаты этого «смотрения» нам неизвестны.

Наиболее ранние сведения легендарного характера о миссионерской деятельности у адыгских племен восходят, по С. В. Петровскому, к I–II вв. Это апокрифические сказания о трудах среди «кавказо-меотических племен и в Колхиде» апостола Матвея и апостола Андрея Первозванного, «учившего косогдиан» (52, с. 83, 95), т.е. касогов-адыгов (53, с. 19–20). Но реальное христианское влияние на адыгов и, прежде всего, зихов в литературе связывается с византийским императором VI в. Юстинианом I, имя коего вошло в адыгский фольклор и помнилось до XIX в. (38, с. 21; 54,

с. 89–90). В изданных Де-Боором нотициях VIII–IX вв. под № 85 обозначена епархия Зихия с центром в Херсонесе (44, с. 522), что весьма существенно для верного понимания путей христианизации Северного Кавказа – Крым в этом процессе играл видную роль, и мы попытаемся ниже это положение обосновать более детально. В нотициях X в. упоминается соединенная епархия Матрахи (Тамань) и Зихии (55, с. 572); подобные слияния и объединения Зихской кафедры с другими имели место до времени императора Андроника II Палеолога (1282–1328 гг.), когда Зихская епархия слилась с Тмутараканской на Тамани (56, с. 684–685). История церковной организации в Зихии затронута в труде митрополита Макария (Булгакова): в Зихии было четыре епархии – Фанагория, Матраха – Тмутаракань, Зихополис, Никопсия. Указанные города достаточно убедительно помещены на местности и известны археологам, за исключением Зихополиса. По вполне вероятному предположению Ю. Н. Воронова, Зихополис может быть локализован на побережье в районе Ново-Михайловского, где имеется разрушенная крепость и храм позднеюстиниановского времени (57, с. 18), а территория самой Зихии простиралась от Таманского полуострова до р. Нечепсухо – Никопсиса, фигурирующей у Константина Багрянородного (3, с. 175). Фанагорийский и Зихский епископы в начале VI в. значатся присутствовавшими на церковных соборах, епархии Тмутаракань и Никопсия в уставе Льва Мудрого (894–911 гг.) названы уже архиепископиями, а епархии Фанагория и Зихия к этому времени были с ними слиты. Укрупненные архиепископии Тмутаракань и Никопсия стали автокефальными (58, с. 78–81 по М. Булгакову), но как показано Н. Адонцем и Э. Хонигманом, автокефальной она не была, почему рушится версия Е. Е. Голубинского и Г. В. Вернадского о назначении первым главой Русской церкви в Киеве архиепископа Тмутараканского (59, с. 118–119). Зихская епархия, подчиненная Константинополю, существовала до XIV в. (упоминание Иоанна Кантакузина (1367 г.; 60, с. 330). Видимо, после объединения кафедр вновь произошло их разъединение и Зихская была восстановлена. Кафедра Тмутаракань-Матраха в нотициях фигурирует также до XIV в. и находится под греко-византийским влиянием, что подтверждается не только письменными источниками, но и данными археологии, эпиграфики и сфрагистики (61, с. 57–77).

В то же время хорошо известно, что к концу X в. Тмутаракань стала русским княжеством. По существу вопроса сформулированы разные точки зрения. Так, по А. В. Гадло, первое упоминание Тмутаракани в «Повести временных лет» под 988 г. еще не означает ее включения в политическую систему Русского государства (62, с. 61), тогда как А. П. Новосельцев считал, что Тмутаракань была занята князем Святославом во время войны с хазарами 965 г. (63, с. 109, 133). Достоверно, что в 1061 г. в Тмутаракань бежал от князя Изяслава «отец» русского летописания Никон, основавший в Тмутаракани подчиненный Киево-Печерскому монастырю местный монастырь (64, с. 26, 151). История этого монастыря нам неизвестна, но некоторый свет на нее может пролить найденная в XIX в. на Тамани плита с греческой надписью, извещающей о смерти в 1078 г. мо-

наха – грека Иоанникия. Поскольку Иоанникий в надписи назван зодчим, Е. Ч. Скржинская допускает, что монастырь Никона был построен греческим мастером – монахом Иоанникием (65, с. 79–80). Если это так, в Тмутаракани в XI в. происходили встречные контакты греко-византийской и русской церкви при преобладающем сохранении политической доминации Византии: все христианские кафедры, вплоть до Херсона и Хазарии, и в XII в. находились под юрисдикцией Константинопольского патриархата (66, с. 95).

В 1954–1955 гг. экспедицией под руководством Б. А. Рыбакова на Таманском городище были раскрыты остатки двух древних церквей, до сих пор остающихся не опубликованными. Это церковь постройки 1023 г. (по Б. А. Рыбакову, известная по летописи и построенная Мстиславом Тмутараканским; 67, с. 4), представляющая в плане квадратный зал с узким (около 2 м) притвором с западной стороны и полуциркульной апсидой с восточной. Характеризовать этот памятник обстоятельнее невозможно, ибо кладка храма не сохранилась и его плановая структура восстановлена по фундаментным рвам.

Второй храм в плане крестообразный, с полуциркульной апсидой и приделами с северной и южной сторон, сохранившийся неполностью, но реконструируемый. Не исключено, что эти церкви (или одна из них) могли иметь отношение к вышеупомянутому монастырю, скорее всего – по хронологии – крестообразный храм XI в. Но это только предположение.

Наличие в Тмутаракани двух храмов и монастыря, автокефальной архиепископии и очевидно смешанного в русский период истории Тмутаракани греко-русского клира позволяет говорить о мощном и длительно существовавшем на Северо-Западном Кавказе очаге христианства, которое не могло не затронуть местное адыгское (зихское) население, исчерпывающе охарактеризованное А. В. Гадло (68, 20–31). Проникновение христианства за пределы Тмутараканского княжества, несомненно, имело его своей исходной территорией. И такие раннехристианские памятники на нижней и средней Кубани есть. Остатки храмов X–XII вв. в регионе пока не выявлены, но есть плиты с крестами и греческими надписями, сводка которых издана Л. И. Лавровым (69, с. 231–232). Особенно примечательна надпись с именем иерея Педерико, датированная 1380 г. (70, с. 37–38) и ныне фактически забытая. Ценность надписи заключается в том, что имя Педерико имеет адыго-черкесское происхождение, обоснованное Г. Ф. Турчаниновым (71, с. 250–251) и принятое в научной литературе (72, с. 234). Следовательно, христианство у адыгов в XIV в. еще прочно существовало в его греко-византийской, православной форме, а в церковном клире находились священнослужители из адыгов. Этот важный факт, указывающий на глубину приобщения адыгов к христианскому вероучению (еще П. К. Услар заметил, что греческое духовенство проникло «в недра гор до самой кабардинской плоскости»; (36, с. 21), полностью подтверждается фольклорными и этнографическими данными: по Ш. Б. Ногмову, первый епископ («шехник») из Греции жил на «Лесистом кургане» близ Нальчика, многие дворянские роды происходят от «шогеней» – священников из Герге или Рум (греков; 54, с. 90), а

христианский крест у адыгов пользовался большим почетом и уважением до XIX в. (54, с. 92; 73, с. 122). Более того, плита с греческой надписью 1557 г. из станицы Курджипской показывает, что христианство в земле адыгов сохранялось и в XVI в. (74, с. 156–157).

После падения Византии в 1453 г. греко-византийское христианство на Северном Кавказе, лишившись базы, стало угасать. С 1717 г. началось наступление ислама на Западный Кавказ, и постепенно адыгские народы были обращены в мусульманство (72, с. 495; 75, с. 117). К сожалению, христианские древности Закубанья изучены слабо, а памятники церковной архитектуры здесь почти не выявлены и не исследованы, хотя в XVIII в. Ксаверио Главани отметил, что в Черкесии есть несколько церквей с надписями, но неизвестно, какими (76, с. 160). Наиболее известный в литературе храм был открыт в 1869 г. недалеко от города Белореченск. По описанию Н. Каменева (77, с. 1–14), церковь в плане была прямоугольная с полукруглым алтарем (т.е. выступающей апсидой) и «квадратным» входом, длина в интерьере 12, ширина 7 аршин, что равно соответственно 8,50 и 5 м. Интересна техника кладки: известняковые блоки скреплялись между собой железными скобами-пиронами и лежали в шахматном порядке. Были обнаружены обломки капителей от «колонн, поддерживавших свод алтарных дверей» (снимок обломка опубликован; 78, с. 109, рис. 80), а также обломки дверных и оконных наличников стрельчатой формы. «В правом углу от входа» оказался тщательно оштукатуренный склеп с одиночным христианским захоронением, сопровождаемый золотыми и серебряными украшениями и золотой парчой. Наконец, важны три камня с надписями: 1) с греческой надписью «Святой Георгий»; 2) с рельефным крестом и греческой надписью «В память раба Божия Георгия Пиуперти Владетеля Минилии. Святому славному великомученику Георгию в церкви» (автор публикации не ручается за точность перевода); 3) с армянской надписью «Соорудил церковь каменотесец из Кафы Крымбей». Согласно же чтению Кучук-Иоаннесова, армянская надпись гласит: «Церковь построена каменщиком (имя неразборчиво)… в 620 году армянской эры», т.е. в 1171 г. (78, с. 106, рис. 79).

В Центральном государственном историческом архиве Москвы мною выявлен рукописный отчет о раскопках Белореченской церкви. Из него следует, что камень с изображением св. Георгия на коне был обнаружен с западной стороны церкви, где обычно находится вход в здание и действительно мог быть вставлен над входом. Камень же с именем Георгия Пиуперти и владетеля Минилии был найден близ склепа. Кажется наиболее вероятным, что это была эпитафия, стоявшая над склепом (79, табл. 1, рис. 2; 80, лл. 199–203). Армянская надпись строительная, была вставлена в стену.

Несмотря на скромные размеры, Белореченская церковь является замечательным памятником христианства на Северо-Западном Кавказе. К сожалению, анонимный (Н. Каменева?) отчет о раскопках с приложением рисунков двух надписей не был сопровожден хотя бы схематичным планом самой церкви. Поэтому исключительно важные для историко-архи-

тектурной интерпретации детали оказываются недоступными, а из беглого описания можно лишь уловить, что здание имело выраженную снаружи полуциркульную апсиду, что вполне типично для рассматриваемого региона, но не типично для армяно-грузинского церковного зодчества с апсидами, вписанными в восточную стену. По этой причине вряд ли есть основание Белореченскую церковь считать «армянской», как кажется М. Н. Ложкину (81); утверждать можно только то, что здание построено армянским мастером, судя по чтению Н. Каменева, Мириманяна и А. Туманова (82, с. 198), приглашенного из города Каффы. Большая армянская диаспора в Каффе (Феодосии) действительно существовала до XIV в. (83, с. 109), и в этом контексте приглашение строителя из Каффы реально: на месте своих квалифицированных зодчих не было. Последний должен был быть опытным мастером, на что указывает «пышный декор храма» (81, с. 4), а именно: наличие в нем резных капителей, каких нет в других известных нам храмах средневекового Северного Кавказа (в том числе и в кафедрале Аланской епархии на р. Большой Зеленчук). Резные капители, венчавшие колонны (но их остатков не обнаружено), или пилястры в интерьере для северокавказского ареала древнехристианской архитектуры настолько необычны, что в совокупности с тремя надписями на разных языках однозначно говорят о высоком статусе Белореченской церкви. На него указывает богатейшее погребение в склепе, оставшееся не опубликованным. Судя по описанию, это могло быть захоронение местного феодального владетеля, а сама церковь выполняла функции мемория.

К сожалению, есть неясности с хронологией Белореченского комплекса. Прежде всего, мы не можем безоговорочно принять дату строительства здания в 1171 г., увиденную Кучук-Иоаннесовым. Уже при издании обломка капители в 1893 г. редактор тома П. С. Уварова отметила, что характер орнамента на капители более поздний, «чем год построения храма, указанный надписью» (78, с. 109, прим. 1). Если это действительно так (капитель опубликована плохо и требует специального анализа), то и дата Белореченской церкви может быть омоложена. Уточнению даты церкви могло бы послужить захоронение в склепе, но и оно недоступно для изучения. Можно осторожно предположить, что наличие в погребальном инвентаре серебряной, на трех цепочках, продолговатой чернильницы, кожаного вышитого кошелька с двусторонним деревянным гребнем внутри, золотых филигранных пуговиц, серебряного поясного набора с рельефным золоченым узором, золотой парчи (77, с. 12–13) позволяет сблизить погребение в церкви с эпохой и культурой известных Белореченских курганов XIV–XV вв., приписываемых В. П. Левашовой черкесскому племени абадзехов (84, с. 165–213).

Тщательное исследование художественного металла из Белореченского могильника, выполненное М. Г. Крамаровским (85, с. 152–180), не только подтвердило дату Белореченских курганов, но и указало направления влияний и заимствований: латинское направление, малоазийское направление, греческая группа. Аналогичные направления (группы) выделяются в материалах поздней части Борисовского могильника XIII–XV вв.

на побережье и также адыгского. Указанные влияния и товары, согласно М. Г. Крамаровскому, «через Каффу и Тану шли на Тамань и в Матрегу, где преобладало греческое и адыгское население» (85, с. 174). Сооружение Белореченской церкви мастером из Каффы хорошо вписывается в этот общеисторический контекст и в совокупности с характером культуры Белореченских курганов и погребения под полом церкви может быть априорно рассмотрено как явление одного периода – XIV–XV вв. Конечно, предлагаемая версия весьма гипотетична и требует проверки, в первую очередь путем новых раскопок руин церкви. Но проблема Белореченской церкви, по-видимому, не может рассматриваться изолированно от Белореченских курганов и их культуры. На это, в частности, указывает неопубликованный архивный материал: 18 июля 1869 г. около развалин церкви был раскопан «близлежащий конический курган», в нем найден скелет в деревянном гробе, ориентированный по линии запад – восток. Гроб был засыпан слоем угля в пол-аршина толщиной. На костяке найдены остатки шелковой, тканной золотом одежды, кривой меч с эфесом, длиной 7 четвертей, наконечники стрел, прямой «нож, 15 серебряных пуговиц филигранной работы, 2 плоских золотых колечка (височные кольца? – *В. К.*) и связанный шелковым шнурком гаманец (кошелек) с сердоликовым камнем внутри» (80, л. 202). Принадлежность данного кургана к Белореченскому курганному полю несомненна. Следовательно, церковь имеет топографическую соотнесенность с курганным могильником.

Совмещение этих двух культурно-репрезентативных комплексов в единую систему позволяет ставить вопрос о существовании в районе г. Белореченска в XIV–XV вв. крупного политического и культурного центра с рынком, располагавшим дорогими импортными товарами, на которые был спрос. Не претендуя на освещение соответствующих проблем социальной структуры местного общества, обратим внимание на достоверное сообщение Иосафата Барбаро, жившего в Тане в 1436–1452 гг.: «Если ехать из Таны вдоль берега упомянутого моря (Черного. – *В. К.*), то через три дня пути вглубь от побережья встретится область, называемая Кремук. Правитель ее носит имя Биберди, что значит «Богом данный» (86, с. 153). Где находилась область Кремук? Е. Ч. Скржинская в своих комментариях к переводу И. Барбаро полагает, что эта богатая хлебом, мясом и медом область находилась на Кубани (86, с. 47), там, «где ныне живут адыгейцы» (86, с. 176). Мы согласны с данной локализацией. Она находит подтверждение на карте России Я. Гастальдо 1548 г., где «Кремух» помещен в среднем течении Кубани и примерно в районе современного Майкопа (87, карта IV).

Обозначенная выше локализация области Кремух нам представляется весьма вероятной (88, с. 206 – 216). Нельзя не обратить внимание на фонетическое сходство имени Кремуха Биберди с именем Георгия Пиуперти, где первая номинация является церковно-христианской (данной при крещении), вторая – местной, адыгской, но в греческой транскрипции несколько искаженной. В адыгской антропонимии имя Биберд известно, а по фольклорным материалам, Биберд был предком князей Хатуковых,

владевших крупным племенем хатукаевцев, живших в долине р. Белой (89, с. 25). Кстати, область «Кромук», «имеющая лучшее местоположение и более других населенная» и жители которой исповедуют христианскую религию и имеют священников «по греческому обряду», фигурирует в рассказе Георгия Интериано (XV в.) – автора, хронологически наиболее близкого времени и Белореченских курганов, и церкви (90, с. 47).

Основываясь на приведенных хронологических и территориальных соответствиях, можно попытаться отождествить Биберди и Пиуперти как одно лицо – правителя адыгского владения Кремух на р. Белой, существовавшего в XIV–XV вв. Белореченская церковь, очевидно, была главным храмом этого феодального владения и была построена крымским строителем из Каффы в XIV в. Нам осталось лишь указать, что Н. Г. Волкова считала имя Биберд татарским и предполагала, что население Кремуха было ногайским (53, с. 207). Однако этому препятствует как то, что нам ничего не известно об обращении ногайцев в христианство в XIV–XV вв., так и хорошо обоснованная археологически и исторически версия об адыгской атрибуции культуры Белореченских курганов. Выше уже было сказано о необходимости комплексного подхода к Белореченской церкви и курганам.

Длительное бытование христианства в греко-православной форме на Северо-Западном Кавказе должно было оставить больше материальных следов, чем мы имеем. Возможно, это объясняется слабой археологической изученностью адыгского средневековья. Христианские древности на пространстве между Таманью и Большой Лабой есть: укажем древние каменные кресты в ущелье близ Новороссийска, камень с изображением креста и византийской надписью в ущелье р. Шебша, крест у станицы Береговой (79, с. 4), уже упоминавшаяся плита 1557 г. из станицы Курджипской, медный крест энколпион из станицы Махошевской и другие находки.

## 3. КРЫМ – ФОРПОСТ ВИЗАНТИЙСКОГО ПРАВОСЛАВИЯ

Обратимся к Таврике – Крыму. Здесь история христианства и его древности изучены гораздо лучше Северо-Западного Кавказа. Это очень важно, так как Крым, тесно связанный с Византией, был одним из исходных плацдармов проникновения греко-православного христианства на Кавказ и его проводником. Именно поэтому имеет смысл кратко охарактеризовать крымское христианство, без которого история кавказского христианства не может быть правильно понята и интерпретирована.

Археологические материалы свидетельствуют, что уже в первой четверти IV в. христианство на Боспоре получило значительное распространение. В 1898 г. в Керчи было найдено христианское надгробие с крестом и надписью: «Здесь покоится Евтропий» 304 г., о том же говорит участие в работе I Вселенского собора в Никее епископа Боспора Кадма (325 г.; 91, с. 53–67) и т.д. В 381 г. уже существует Херсонская епархия, на некрополях крупнейших крымских городов Херсона и Боспора появляются склепы с раннехристианскими росписями и эпитафиями, в конце IV–V вв. в Херсоне началось строительство христианских храмов. Как и везде, распространение христианства в

Крыму было одним из наиболее ярких проявлений византийской политики в Северном Причерноморье (92, с. 3–4) и стремления создать обширный и устойчивый лимес, в том числе Таврический, на границах византийской ойкумены. Херсон и Боспор стали мощными форпостами византийского влияния – не только культурно-религиозного, но и политического, экономического – в Крыму и на прилегающих обширных территориях, включая Северный Кавказ: «христианизация этих племен рассматривалась как самая надежная гарантия византийских интересов» (93, с. 5). Активная строительная деятельность византийцев в Крыму развернулась в VI в. при императоре Юстиниане I. Укрепляется Херсон (надпись Зенона 488 г.; 83, с. 10; 94, с. 46–47), область Дори с Мангупом, воздвигаются крепости в Алустоне (Алушта) и Горзувитах (Гурзуфе), по А. Л. Якобсону, представлявших «крупные поселения местного аланского населения» (83, с. 11; 95; 96). Идет энергичная христианизация Таврики, около 548 г. по просьбе крымских готов к ним был послан православный епископ из Византии (97, с. 336). О сходных актах приобщения к христианству местных алано-готских племен свидетельствуют захоронения Савага и Фаиспарта в усыпальнице 481 г. (98, 99), представлявшей по конструкции типичную для аланской культуры Северного Кавказа катакомбу. На стенах этих керченских склепов V в. были краской нанесены имена и надписи с молитвами и поминаниями усопших. Названные имена, как и имя Сорака в одной из керченских катакомб с фресками V в., имеют иранский облик; Ю. А. Кулаковский в Сораке уверенно видел туземца-сармата (99, с. 31). Следовательно, крымские аланы, бывшие выходцами из Нижнего Подонья и Северного Кавказа, уже в V в. знакомились с православным христианством, и это знание могли доводить до сведения прикавказских алан.

В V–VI вв. в Таврике развернулось церковное строительство, что для Византии «приобрело, по-видимому, характер важнейшей государственной задачи» (83, с. 12). Во всех больших населенных пунктах строятся вместительные базилики. Особенно крупная базилика возводится на Мангупе (95, с. 64–67; 100, с. 333–429). По заключению Н. И. Барминой, это был кафедральный храм, а с XIII в. центральный собор Готской митрополии (101, с. 80).

Необычайное скопление христианских храмов наблюдается в Херсоне, полностью еще не раскопанном: 13 базилик, два здания центрической композиции, пять крестообразных, семь крестовокупольных храмов и около 20 небольших квартальных часовен XI–XV вв. (102, с. 125–221; 103, с. 19). Бесспорно, Херсон стал крупнейшим центром христианства в Крыму. Автор современного исследования христианства в Херсоне Н. М. Богданова убедительно показывает автокефальный характер Херсонской архиепископии X–XIII вв., в нотициях стоящей, как правило, на высоком 18–21 месте (103, с. 20; подробности см. также 104, с. 68–73) и в Крыму занимавшей первенствующее положение. Множество небольших и скромных приходских церквей раннесредневекового Крыма и иных христианских древностей описаны П. Кеппеном (105), Д. М. Струковым (106), А. Л. Якобсоном (102, 107) и другими исследователями, фресковые роспи-

си – О. И. Домбровским (108). Все это создает прочную источниковую базу для вывода о традиционной византийской доминации в Таврике, временами слабевшей (VIII–IX вв. на фоне иконоборчества в Империи), но тем не менее сохранявшейся: в 841 г. (109, с. 315) император Феофил установил в Херсоне фему, тем самым придав ему статус византийской провинции и части империи.

Появление в VII в. хазар несколько ослабило позиции Византии, но с установлением союзнических отношений с Хазарией византийское влияние и христианство в Крыму возрождается (110), причем существенно то, что наряду с Константинополем активные связи (отразившиеся даже в храмовой архитектуре) установились с Трапезундом и шире – с востоком Византии (83, с. 50–53, 73, 81, 96, 102, с. 205–206, 219–221; 111, с. 98). Аналогичная картина наблюдается и в отношении храмов Абхазии XI–XII вв. (112, с. 44). Это закономерно, ибо Трапезунд был крупнейшим торгово-экономическим центром восточной Византии.

Крымское христианство устояло и в период татаро-монгольского нашествия XIII в., и в эпоху господства Золотой Орды. Но в связи с появлением венецианских и генуэзских купцов и факторий в Крыму, усилением итальянского влияния начинается экспансия западно-римской католической церкви, рассмотренная Н. М. Богдановой (103, с. 32–34). Мы остановимся на этом ниже.

Из нашего краткого обзора вытекает, что с VI–VII вв. Крым стал важным форпостом византийского православного влияния на прилегающие регионы и среди них – Северный Кавказ. Стабильные связи Северного Кавказа и Крыма, в том числе этнические, не могли не затронуть такую жизненно важную сферу, как христианство. Поэтому уже априори мы можем допускать такую возможность и посчитать неверным утверждение Ю. А. Кулаковского о том, что сношения Византии с Северным Кавказом шли не через Боспор, а исключительно через перевалы Северо-Западного Кавказа (113, с. 9). Это были параллельно функционировавшие пути, обеспечивавшие два главных направления продвижения византийского влияния на север Кавказа и действовавшие в зависимости от времени и политических обстоятельств: ведущую роль могло играть то одно направление, то другое.

## 4. ПРОНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА В ХАЗАРИЮ

С VI в. в источниках появляются первые достоверные сведения о хазарах, сформировавшихся на тюрко-угорской этнической основе (26, с. 114; 63, с. 76–80) в низовьях Волги и на Северо-Восточном Кавказе. Согласно М. И. Артамонову, в 651 г. возникает самостоятельное государство Хазарский каганат (26, с. 171). Последний быстро приобретает военно-политический вес и начинает играть заметную роль в международных делах, особенно возросшую в результате продвижения арабов в Закавказье и их настойчивого стремления прорваться на север Кавказа. В VIII в. разгорелись арабо-хазарские войны, в ходе которых сложился и окреп военно-

политический союз между Хазарией и Византией, также ведущей борьбу с арабами на своих восточных границах. Арабская экспансия на Северный Кавказ угрожала сложившимся к этому времени основным трассам «Великого шелкового пути», две из которых пролегали через перевалы Северо-Западного Кавказа (114, с. 23–67), третья начиналась в Танаисе при устье Дона и также направлялась через Хазарию и низовья Волги в Среднюю Азию и Китай. Нет необходимости говорить об экономической заинтересованности в устойчивом функционировании «шелкового пути» как для империи, так и для Хазарии. В недавно опубликованной монографии С. А. Плетнева высказала убеждение в том, что известная хазарская крепость IX–X вв. Саркел на Нижнем Дону была не только крепостью, но и торговым центром на трассе «шелкового пути» (115, с. 143–155). Хазары от функционирования ВШП имели немалые выгоды и, очевидно, при оформлении хазаро-византийской коалиции это было учтено. Для укрепления своего влияния на хазар Византия должна была попытаться обратить их в православие. И такие усилия были предприняты. Остановимся на известных нам фактах, ибо Хазария VII–IX вв. – значительная часть Предкавказья.

Первые сведения письменных источников относятся к территории современного Дагестана, его приморской полосы, где с эпохи «великого переселения» до VIII в. обитали гуннские племена, образовавшие царство гуннов (24; 26, с. 181–192).

Около 515 г. к прикаспийским гуннам прибыл епископ – армянин Кардост с пятью священниками, которые «многих окрестили и обучали (некоторых) из гуннов» (116, с. 166). Кроме того, армянские миссионеры «выпустили» священное писание на гуннском языке, что должно подразумевать и создание гуннской письменности, а это есть культурное событие огромного значения. К сожалению, материальных следов этой письменности пока не выявлено (впрочем, по М. И. Артамонову, Кардост служил не у прикаспийских, а у прикубанских гуннов (26, с. 94), но этот вариант не кажется обоснованным в историко-географическом плане). В стране гуннов миссия Кардоста не только вела христианскую проповедь среди самих гуннов, но и обслуживала пленных христиан, «которых у гуннов было, видимо, немало» (26, с. 93). Достоверность пребывания Кардоста в стране гуннов на Северном Кавказе подтверждается встречей Кардоста с византийским патрикием Провом на Боспоре в 522 г. и оказанием миссии Кардоста «гуманитарной помощи» – ему по приказу Прова было направлено 30 мулов с продовольствием и церковной утварью (26, с. 92–93). Но успехи миссии Кардоста, судя по всему, были незначительны, хотя у гуннов он пробыл 14 лет и был сменен другим армянским епископом Макаром, якобы построившим кирпичную церковь. Эти сведения Захария сомнительны в части строительного материала: в VI в. на Кавказе кирпич еще не был известен (возможна неточность перевода источника?).

В 682 г. албанское посольство во главе с епископом Исраилом прибыло к гуннскому князю Алп-Илитверу в г. Варачан, отождествляемый достаточно обоснованно В. Г. Котовичем с городищем Урцеки к северу от Дербента (117, с. 191). Исраилу удалось склонить Алп-Илитвера к приня-

тию христианства, а М. И. Артамонов обратил внимание на подтверждение этого факта в «Истории агван» Моисея Каганкатваци (26, с. 186–187). К христианству были насильственно приобщены даже языческие жрецы, а их атрибуты культа преданы огню. Моисей Каганкатваци засвидетельствовал, что Алп-Илитвер во многих местах воздвигал церкви и «увеличивал почет священников Божиих» (118, с. 200). Впрочем, эта акция албанской церкви скорее всего не имеет отношения к византийской политике на Кавказе и является самостоятельной, что и дало повод А. П. Новосельцеву говорить о большой роли Кавказской Албании в продвижении христианства в V–VI вв. в Дагестан (12, с. 23). Сказанное может быть подтверждено раскопанными М. Г. Магомедовым руинами четырех интересных церквей на некрополе Верхнечирюртовского городища, датированных автором раскопок VI–VII вв. (119, с. 170) на основании общей даты всего комплекса Верхнего Чирюрта. По М. Г. Магомедову, прямоугольные безапсидные церкви Верхнего Чирюрта (15х7,5 м; 13,20х6,30), построенные без фундаментов и с применением сырцовых кирпичей (не это ли «кирпичная» церковь епископа Макария? – *В. К.*), имеют Закавказское, албано-армянское происхождение (119, с. 168). Но это заключение можно подвергнуть сомнению. Церковь 1 Верхнего Чирюрта с ее пространственно-объемным решением не может быть обоснованно сближена с закавказскими прототипами. Есть, как нам представляется, более близкие аналогии. Это сасанидская церковь VI в. в древней столице Ирана Ктесифоне (120, с. 344, рис. 52 а) и церкви несторианских христиан V–VIII вв. Хароба Кашук и Ак-Бешим в Средней Азии (121, с. 54, рис. 3). Подобные церкви Ктесифона и Эфеса В. Л. Воронина называет «длинными» (121, с. 54), их базиликальный план и бескупольный объем не вызывают сомнений. Церкви Ктесифона, Мерва и Ак-Бешима связаны с несторианством, которое на III Вселенском соборе 431 г. было осуждено как ересь, после чего оно отодвинулось на окраину христианского Востока и сохранялось длительное время здесь и в Средней Азии (122, с. 487; 123, с. 97). Епископ Ктесифона стал главой вновь созданной персидской церкви, приступившей к широкой экспансии. Несторианство из Ирана достигло Аррана, его епископии были учреждены на юго-восточном побережье Каспийского моря (93, с. 2–3; 124, с. 236–243). Приводимая нами историческая интерпретация церквей Верхнего Чирюрта открывает совершенно иные варианты как генезиса архитектурных форм этих зданий, так и их исторического осмысления.

Заметим, что есть признаки сохранения несторианского христианства в горных ущельях Центрального Кавказа до XIV в. Имеем в виду Трусовскую надгробную плиту, найденную в Казбегском районе Грузии в 1957 г. и дешифрованную Г. Ф. Турчаниновым (125, с. 41–57). Согласно заключению Г. Ф. Турчанинова, никем из специалистов не подвергнутому сомнению, надпись на плите сделана сирийско-несторианским письмом на осетинском языке и имеет дату 1326 г. Если это действительно так, вопрос о несторианском христианстве на Северном Кавказе заслуживает специального изучения. Пока же он внимания историков не привлек.

М. Г. Магомедов отмечает признаки насильственного разрушения цер-

квей Верхнего Чирюрта. Исходя из текста Моисея Каганкатваци, А. В. Гадло обосновал версию о вторжении в Албанию племен маскутов и савиров в 552 г., когда особым разрушениям подверглись места христианского культа и в том числе святыни, связанные с обращением в христианство гуннов-маскутов и которые «специально поддерживались албанами в связи с постоянным вниманием албанской церкви» к христианизации северных соседей (126, с. 93–94). Поскольку хронология церквей Верхнего Чирюрта и указанного вторжения совпадают, можно допустить связь между вторжением 552 г. и разрушением храмов Верхнего Чирюрта. Если это так, в рассматриваемых событиях возможно закулисное, «теневое» участие Византии, инспирировавшей вторжение 552 г. и погром албано-нестори-

анских христианских святынь. Император Юстиниан I религиозную нетерпимость возвел в ранг государственной политики; в 527–528 гг. он издал законы против еретиков и вероотступников, открыв беспощадное гонение на них. В данном историческом контексте организация варварского набега на еретические христианские очаги Прикаспийского Дагестана-Албании кажется вполне допустимой акцией Византии в ее политике на Кавказе. Нет сомнений в том, что эти очаги оказались подорванными и ослабленными, продержавшись до начала VIII в. – первых походов арабов в Дагестан (24, с. 252). Так, по существу, окончилась первая попытка христианизации той части Хазарии, которая локализуется в Дагестане.

Видимо, несколько иначе обстояло дело христианизации в более северных и западных районах Хазарии, удаленных от центра военных действий с персами и арабами и более контролируемых византийцами. Последнее стало реальным после сближения и оформления военно-политического союза Хазарии и Византии в начале VIII в. (26, с. 201). Как считал М. И. Артамонов, «связанное с Византией христианство издавна и широко было распространено в подвластных Хазарии областях Крыма и Кавказа, и давление на хазар с этой стороны было, без сомнения, если не столь грубым и прямолинейным, как со стороны арабов-мусульман, то зато более постоянным» (26, с. 263). Известно, что хазарская верхушка приняла иудейскую религию в последней четверти VIII в. (по А. П. Новосельцеву – 63, с. 151), однако иудаизм затронул лишь аристократическую группу, но не массы населения. Арабские авторы Ал-Истахри и Ибн-Хаукаль прямо свидетельствуют, что в Хазарии преобладают мусульмане и христиане (63, с. 153). Последнее подтверждается грузинским источником конца VIII в. «Мученичество Або Тбилели»: спасаясь от арабских репрессий, правитель Грузии Нерсес с семьей и свитой через «ворота Осетии, называемые Дар-и-алан» (Дарьял. – *В. К.*) бежал на север, в Хазарию, где его спутник Або «от рук честных пресвитеров принял крещение во имя отца и сына и святого духа, ибо по милости духа святого, в северной этой стране (Хазарии. – *В. К.*) много селений и городов, которые живут беспрепятственно в вере христовой» (127, с. 49). Таким образом, существование большой христианской общины в Хазарии в VIII–IX вв. вполне достоверно, хотя и плохо освещено как письменными, так и археологическими источниками. Часть последних будет показана ниже при рассмотрении христианизации Ала-

нии. В заключение же данного сюжета коснемся христианской миссии в Хазарии Константина Философа.

Около 860 г. в Хазарию была послана византийская миссия во главе с Константином Философом, известным как просветитель славян и создатель славянской письменности Кирилл. По мнению М. И. Артамонова, миссия Кирилла имела явно политический характер (26, с. 331). Побывав в Крыму, Константин пересек Меотиду и по «Хазарскому пути» от Таматархи – Тамани (?) направился в глубь Хазарии. Прибыв к Каспийским воротам в Кавказских горах, он участвовал в прениях о вере, победил своих противников и крестил 200 человек. Получив благодарственное письмо от кагана, Константин благополучно вернулся в Константинополь (26, с. 331–332). Причина миссии Константина Философа, согласно Артамонову, была в «тяжелом положении христиан в Хазарии». Суть этого положения исследователь не разъяснил, но не исключено, что оно было каким-то образом (прямых данных нет) связано с недавно состоявшейся иудаизацией Хазарии. Принятие этой государственной религии хазарской аристократией могло повести к гонениям на христиан и византийское правительство поспешило им на помощь. Для нас интересен вопрос о месте проповеди Константина и его встречи с каганом. Для М. И. Артамонова это однозначно район Дербента. Но на Кавказе существуют другие «Каспийские ворота» – Дарьяльский проход, которым проследовал прямо в Хазарию царь Грузии Нерсес. Для временного пребывания кагана и встречи с византийской миссией здесь было гораздо безопаснее, нежели в Дербенте рядом с владениями арабов. Поэтому допустимо предположение, что миссия Константина Философа в 860 г. побывала на территории современной Северной Осетии. Подробный обзор современной историографии, посвященной миссии Кирилла и Мефодия в Хазарию, дан в специальной статье священника Н. Станкова, к которой и отсылаем (128, с. 21–27).

Итак, большая часть Предкавказья, входившая в VII–IX вв. в состав Хазарского каганата, в указанный период уже была затронута христианским влиянием, несомненно, шедшим из Византии через Крым, где владения ромеев и хазар соприкасались (83, с. 28–29). О каком-либо ином направлении и исходной базе этого влияния на Хазарию говорить нет никаких оснований. Но рассмотренные выше материалы вплотную подводят нас к проблеме христианизации основного союзника хазар в Восточной Европе и на Кавказе – ираноязычного средневекового этнополитического объединения алан.

## 5. ПЕРВЫЕ КОНТАКТЫ АЛАН С ХРИСТИАНСТВОМ

Судя по накопленным наукой данным, с появлением скифов в степях Северного Причерноморья и Предкавказья в VIII в. до н. э. началось длительное господство здесь племен североиранского этноязыкового круга. В руки древних иранцев перешел так называемый «великий пояс степей», протянувшийся от Алтая до низовьев Дуная (129, с. 1–6, 165). Конец иранской доминации был положен вторжением тюркоязычных гуннов на исхо-

де IV в. н. э. Не входя в обсуждение этих кардинальных проблем, отметим, что уцелевшие после бурных потрясений эпохи «великого переселения народов» остатки древних северных иранцев – скифов, савроматов и сарматов – в письменных источниках раннего средневековья получили название «аланы». Ареал расселения алан в IV–VII вв. в целом соответствует «великому поясу степей»: присутствие алан и их ответвления асов зафиксировано в Средней Азии вплоть до Туркмении, Северном Прикаспии. на Северном Кавказе – от Тамани до Дербента, в Северном Причерноморье, Крыму, на нижнем Дунае. Столь обширная территория расселения подразумевает этническую неоднородность, когда термин «аланы» был не только этнонимом одного народа, но и объединительным политонимом всех участников конфедерации во главе с аланами. Поэтому прав был Н. Я. Марр, писавший: «аланы – это уже история не только Кавказа, но и юга России. В них заинтересованы представители различных областей отечественной истории» (130, с. 140).

Однако главный регион обитания алан с первых веков нашей эры – равнины и предгорья Северного Кавказа, преимущественно в его центральной части между верховьями Кубани и Терека. Эта территория в греко-византийских и иных источниках получила название Алания, здесь формировался современный осетинский народ, протекали события, относящиеся к другим народам Северного Кавказа. Ю. А. Кулаковский имел все основания говорить, что «римляне знали уже алан как народ прикавказский» (131, с. 9).

История христианства у кавказских алан затрагивалась в труде архимандрита Макария (Булгакова), для которого Алания была то же, что и Хазария. Автор полагал, что в Алании было две епархии – митрополия Алания, неизвестно где находившаяся, другая митрополия Битзины или Вичины, «города, который на древних картах полагается на Кубани, недалеко от Каспийского моря» (58, с. 88). Явно речь идет о Бичвинте – Пицунде в Абхазии, не имевшей отношения к аланам, но Макарий справедливо заметил, что «известия о состоянии христианства в древней Сарматии очень скудны и неопределенны» (58, с. 96). Сочинение Макария для нас имеет чисто историографическое значение.

Подлинно научное исследование истории христианства у алан открыто публикациями известного византиноведа Ю. А. Кулаковского, базировавшимися на греко-византийских первоисточниках и отличавшимися блестящей эрудицией автора. Работы Ю. А. Кулаковского (132, 133) полностью сохраняют свое значение по сей день, но могут быть серьезно дополнены как письменными, так и археологическими материалами (во времена Кулаковского еще неизвестными) и корректированы. Далее мы широко используем исследование Ю. А. Кулаковского «Христианство у алан». В отечественной историографии советского периода назовем работы С. Н. Малахова, А. П. Новосельцева, Л. А. Перфильевой и автора этих строк; за рубежом отдельные вопросы были затронуты В. Грюмелем, В. Лораном, Г. Фиккером, Фр. Дворником. Они будут привлечены ниже.

Распространение христианства в Закавказье, на Черноморском побе-

режье, в Крыму, его постепенная инфильтрация в пределы Хазарского каганата создавали вокруг Алании такое окружение, которое не могло не оказывать своего влияния. Но как во многих других странах, христианизация кавказских алан была длительным процессом, прошедшим ряд последовательных и взаимообусловленных этапов. Ее нельзя рассматривать как одномоментный акт крещения алан, изолированный от предшествующей истории христианизации Кавказа. Несомненно, в Алании православие встретило древние и традиционные языческие культы, частично показанные В. И. Абаевым (134). Они не могли не оказать сопротивление новой и чуждой религии, особенно на раннем этапе. Перейдем к этому этапу первых контактов с христианством.

Наиболее ранние сведения о соприкосновении алан с христианством связаны с уже упоминавшейся миссионерской деятельностью апостолов Андрея Первозванного и Симона Кананита на Кавказе в I в. н. э. В известном труде Ж. Миня по патрологии имеется сообщение (в редакции монаха Епифания) о том, что апостол Андрей «учил скифов, косогдиан (касогов-адыгов. – *В. К.*) и горсинов в Севастополе великом, где укрепление Апсара и гавань Исса и Фазис река; здесь обитают иверы и сузы и фусты и аланы» (52, с. 95). Редакция Епифания, по С. В. Петровскому, относится к IX–X вв., и присутствие аланских этнических групп в Западной Грузии – Мингрелии в это время вполне вероятно и может быть подкреплено другими источниками, чего мы не можем сказать относительно I в. – времени проповеди апостола Андрея. Интерполяция Епифания здесь представляется несомненной.

Более подробные данные содержатся в рассказе Епифания о третьем миссионерском путешествии Андрея Первозванного. Просветив землю иверов (западную Грузию), апостол со спутниками достиг Сусании, в которой нетрудно опознать Сванию. Оставив здесь Матвея, Андрей с Симоном Кананитом «удалились в Аланию и прибыли в город Фуст». Сотворив здесь много знамений и чудес, многих просветив, апостолы перешли в Авазгию – Абхазию, где остался Симон Кананит, а Андрей направился в Зихию, а затем в Сугдею – скорее всего в Крым, поскольку рядом упоминаются Боспор, Феодосия и Херсон (52, с. 149). В грузинском варианте источника говорится не об Алании, а о «земле Осетинцев» и не Фусте, а Фостофоре (52, с. 148–149). Естественно, возникает вопрос о достоверности приведенных выше апокрифов. С. В. Петровский высказал противоречивые оценки: предание о миссионерстве Андрея Первозванного и Симона Кананита «в историческом отношении малоценно» (52, с. 160), но в то же время достоверно и восходит ко II в. (52, с. 182), хотя содержит поздние географические и этнографические термины, особенно грузинский список (не ранее XVII в.; 52, с. 162–163). Очень осторожные суждения высказал С. П. Шестаков: «позднейшие версии» (135, с. 14), а А. П. Новосельцев «легенды» (12, с. 21). Автор этих строк склонен согласиться с С. П. Шестаковым, А. П. Новосельцевым и А. Ю. Виноградовым – данный материал легендарный и не достоверный (136, с. 26).

Более достоверны данные о первом соприкосновении алан с христи-

анством в V в. Имеем в виду армянский источник «Житие Сукиасянцев», содержащий, по мнению К. С. Тер-Давтяна, смутные отголоски действительных исторических событий (137, с. 176–185). Автор «Жития» неизвестен. Содержание источника в кратком виде таково (изложение и цитации приводятся по новейшему изданию Р. А. Габриелян; 138, с. 43–45).

В основе «Жития» лежит вполне достоверный исторический факт, описанный Моисеем Хоренским: аланская царевна Сатиник выходит замуж за армянского царя Арташеса (139, с. 127). Достоверность факта, по нашему мнению, подтверждается присутствием Сатиник в образе одного из главных действующих лиц осетинского нартского эпоса – Сатаны, причем, согласно авторитетному выводу Жоржа Дюмезиля, «предание о Сатиник и история Сатаны являют любопытные совпадения» (140, с. 53). Вместе с Сатиник из страны алан в Армению приехала группа сородичей Сатиник, которые «восприняли (христианское) учение от святых мужей, учеников святого апостола Фаддея, уединившихся у истоков реки Евфрат, первым среди которых был святой Воски». Новообращенные отправились отшельничать на гору Сукавет (по комментарию Р. А. Габриелян, ныне это гора Косэдаг против Учкелисе в долине Алашкерта; 138, с. 63) и стали называться Сукиасянцами. «И жили святые мученики на горе Сукавет, питаясь растениями и ведя ангелоподобную жизнь». Но через несколько лет эта идиллия кончается трагедией. Умер аланский царь (возможно, отец Сатиник? – *В. К.*), аланами стал править царь Дидианос. Некий Скуер рассказал царю об аланах – Сукиасянцах в горах Армении и их христианском образе жизни. Дидианос отобрал группу «мужей отважных» во главе с Барлахой и послал их в Армению, чтобы вернуть Сукиасянцев в Аланию, а в случае отказа предать их мечу. Сукиасянцы вернуться в Аланию отказались и были перебиты. Интересно предсмертное признание святого Сукиаса: «Мы люди с Аланского двора, бежали от нечестия и безбожия царей» (138, с. 44). Отсюда вытекает, что в V в. социальные верхи аланского общества христианами еще не были, и это соответствует археологическому «фону»: в это время христианских древностей на территории Северного Кавказа нет.

«Житие Сукиасянцев» повторяет «Мученичество Воскеанов», которое армянские ученые датируют также V в. В «Мученичестве» указывается срок пребывания алан в Армении – 44 года и число отшельников – 15 человек (138, с. 46). Обратим также внимание на свидетельство Степаноса Таронского Асохика (XI в.) об аланах, заключенных в Суренский монастырь при его настоятеле, армянском историке Лазаре Парпеци, жившем в V в. (141, с. 57, прим. 13). Эти аланы V в. вполне могли быть Сукиасянцами, хотя сам Парпеци в своем труде о них не говорит. Если это так, мы получаем еще один источник, повествующий об аланских отшельниках в горах Армении, и это усиливает наше рефлективное восприятие изложенных выше сведений как заслуживающих доверия. Кажется, перед нами прошло первое соприкосновение кавказских алан с христианством на земле Армении. Но оно состоялось далеко за пределами Алании, затронуло небольшую группу лиц и, судя по всему, не оказало влияния на население Алании.

## 6. ВЕРСИЯ О СВ. МАКСИМЕ ИСПОВЕДНИКЕ

Следующий по времени известный нам контакт алан Северного Кавказа с христианством относится к середине VII в. Заметим кстати, что нижеприводимые факты и армянские источники о Сукиасянцах остались неизвестными Ю. А. Кулаковскому и не попали в его труд. В середине VII в. в ходе борьбы против монофелитской ереси из Византии были высланы в изгнание римский папа Мартин I и один из столпов православия Максим Исповедник – «выдающаяся фигура в истории культуры», согласно современному исследователю А. И. Сидорову (142, с. 109).*

История ссылки Максима Исповедника изложена в «Scholion sive Hypomnesticum», сохранившейся в коллекции Анастасия апокрисиария и вошедшей в патрологию Ж. Миня (PG, t. 90 и 129). Приводим этот документ в переводе С. П. Шестакова и в сокращенном варианте. Прибыв со спутниками в страну лазов, больной Максим на плетеных носилках был доставлен в место заключения «Схемарий – укрепление по соседству с племенем аланов» вместе с двумя своими учениками – Анастасием апокрисиарием и Анастасием монахом. Затем изгнанники были разлучены: Анастасия монаха заключили в крепость Скоторий в Апсилии, а Анастасия апокрисиария – в крепость мисимиан Букул (Buculus) «на границе с вышеупомянутыми аланами». Отмечено, что «это именно укрепление те же аланы в настоящее время захватили и удерживают в своих руках». 18 июля 662 г. обоих Анастасиев перевели в Мухирис, но здесь они вновь расстались. Анастасий монах был доставлен в укрепление Свании, где через несколько дней умер. Анастасий апокрисиарий был заключен в крепость Тацирия (Thacyria) «близ Иверии». После двухмесячного заключения он из Тацирии властителем области переводится в пределы Апсилии и Мисимианы и попадает в крепость Фуста (или Пуста). Здесь с Анастасием апокрисиарием происходят интересные и информативно важные для нас приключения. Анастасий рассказывает о заступничестве за него авазгийской (абхазской. – *В. К.*) знати перед властителем Алании, бежавшим из своей области, при помощи авазгов восстановленном на престоле и вновь изгнанном. Суть этих споров, вероятно, состоит в том, что абхазы, давно ставшие православными христианами, сочувствовали Анастасию апокрисиарию и не хотели отдавать его в нехристианскую Аланию. Однако властитель алан, изменив данным авазгийской знати обещаниям, снова послал Анастасия в тот Схемарий (Himar), где Максим Исповедник скончался 13 августа 662 г. Анастасий еще не доехал до Схемария, когда в Алании произошел новый политический переворот и к власти пришел «богобоязненный и христолюбивый» Григорий. Обстановка изменилась в пользу Анастасия. Он был возвращен, не достигнув Схемария, и доставлен в спокойное место, «поистине подобающее для монахов», на расстоянии около пяти миль от резиденции властителя алан Григория. В схолии это место охарактеризовано довольно подроб-

---

* После того, как эта рукопись была подготовлена к печати, мне стало известно о новом исследовании С. Л. Епифановича «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие». М., Мартис, 1996. По указанной причине эта работа здесь не используется.

но: «в крепости, именуемой Thusume, расположенной выше хутора Mochoes, на границах области Апсилии, на востоке Понта, у самой подошвы Кавказских гор, близ страны христолюбивых авазгов, у племени алан, около пяти миль от поместья Зихахория (Zichachorio), т.е. резиденции (prima domus) истинно христолюбивого патриция и правителя той самой области Алании» (135, с. 121–124). Географическая номенклатура делает этот документ исключительно важным источником не только по истории христианства, но и по исторической географии Алании и Кавказа.

Попытаемся проанализировать приведенные факты. Прежде всего следует обратить внимание на то, что в середине VII в. в Алании, прилегающей к Абхазии с севера, сложилась явная конфессиональная неустойчивость и даже борьба: правивший Аланией, очевидно, недоброжелательный к христианству и дважды оттуда изгнанный властитель уступает место «богобоязненному» христианину Григорию, сразу вмешавшемуся в судьбу Анастасия и приблизившему его к себе. Смена властителей симптоматична и отражает истинное положение дел в противостоянии дохристианских верований и христианства, а также в расслоении аланского правящего класса на сторонников и оппонентов греко-византийской религии. Судя по тому, что новый властитель Григорий богобоязнен и христолюбив и носит христианское имя, он был крещен, и для понимания состояния христианства в Алании VII в. это весьма существенно. Для совершения таинства крещения должны были существовать вполне объективные и реальные условия, такие, как храм или баптистерий с купелью, священники, церковный инвентарь. Мы можем предполагать, что все это было.

Данные косвенные предположения подтверждаются документом, на русском языке опубликованным А. Бриллиантовым. Анастасий апокрисиарий написал о своих похождениях на Кавказе письмо, адресованное пресвитеру Феодосию Гангрскому, находившемуся тогда в Иерусалиме.

После смерти Анастасия Феодосий Гангрский побывал в Лазике и крепости Тусуме, где скончался Анастасий. На обратном пути из Лазики он получил это письмо вместе с реликвиями «от Григория, настоятеля монастыря Иоанна Крестителя, так называемого Bεtapapεōs в Алании, 20 августа 668 года» (143, с. 7). А.Бриллиантов не без основания подчеркивает, что сообщения Анастасия и Феодосия «не могут возбуждать никаких сомнений в своей достоверности» и указывают на «неверные сообщения» грузинского перевода жития св. Максима и его путаницу (143, с. 15; 144, с. 11–13). Далее мы будем иметь дело только с греческими источниками.

Следовательно, можно с уверенностью говорить о существовании монастыря Иоанна Крестителя в Алании во второй половине VII в. Тем самым положительно решается вопрос о возможности крещения как правителя Алании Григория, так и его окружения. Полагаем, что это было первое серьезное знакомство алан с христианством и, вероятно, наиболее ранние акты крещения, еще не охватившие широкие массы населения.

Коснемся проблемы локализации пунктов, названных в приведенных выше источниках. Прежде всего следует подчеркнуть, что источники эти даны нами в старых переводах, за аутентичность которых мы поручиться

не можем, как и за обоснованность их комментариев. Новых и современно комментированных изданий нет. Все это обязывает проявить осторожность и не спешить с далеко идущими выводами, имея дело с такой фигурой, как Максим Исповедник. Он стоит в центре событий, поэтому наиболее актуален вопрос о местоположении крепости Схемарий, где Максим умер и был погребен. Попытки локализации Схемария уже предпринимались. М. Г. Джанашвили и К. Ган отождествляли древний Схемарий с современным селением Хумара на правом берегу Кубани в 11 км севернее г. Карачаевска (144, с. 11, прим. 20; 145, с. 148). Локализацию Джанашвили-Гана поддержала Е. П. Алексеева, подразумевая мощную крепость на горе «Калеж» около с. Хумара (146, с. 132). По мнению же А. Бриллиантова, сопоставление с Хумарой не подходит, ибо Хумара лежит за пределами Лазики (143, с. 39). Видимо, это действительно так, ибо в используемом нами источнике прямо говорится, что Схемарий – укрепление по соседству с племенем аланов, тогда как Хумаринская крепость находилась на территории Алании. С А. Бриллиантовым солидарен грузинский фольклорист М. Я. Чиковани: Максим Исповедник был заключен в крепость Кимарин в Лазике, что соответствует неприступной Такверской крепости в среднем течении рек Риони и Цхенис-Цкали (147, с. 134–135).

Не будем обсуждать предложенное М. Я. Чиковани отождествление Схемария с крепостью Таквери и лишь заметим, что оно кажется слишком необоснованным. Историк А. И. Сидоров считает, что «точное место последней ссылки и кончины Максима Исповедника установить трудно», но склоняется к мнению А. Бриллиантова и грузинских ученых (К. С. Кекелидзе) о тождестве Схемария Ухимерию Прокопия Кесарийского (148, с. 176, прим. 126). Наконец, автор этих строк также присоединился к версии А. Бриллиантова (136, с. 34). К этому варианту склоняют не только общий географический фон, обрисованный в приведенных выше источниках, но и топоним сванского происхождения «Сгимар», зафиксированный в ущелье р. Сакен у истоков Кодора, на территории Мисимиании (9, с. 387). Но это иной, нежели Ухимерий Прокопия, вариант. Думаю, он предпочтителен потому, что крепость «Сгимар» на р. Сакен, точнее реальная крепость, названия которой мы не знаем, выявлена Ю. Н. Вороновым близ Сакенского озера. Исследователь называет ее «гигантской циклопической крепостью» со стенами толщиной до 4–5 м (149, с. 43, рис. 20, 6). Есть здесь и две небольшие церкви-капеллы (там же, рис. 20, 4–5). Это не только топонимические, но и археологические реалии. Наконец, нужно учесть и фольклорный фон: по словам М. Я. Чиковани, за последний период записано свыше 20 вариантов легенд о пребывании Максима в Грузии, локализующих местонахождение его в нынешнем Лечхуме (147, с. 134). Применительно к Хумаре зафиксировано предание о пребывании здесь будущего императора Льва Исавра в начале VIII в. (150, с. 485); преданий о Максиме Исповеднике нам неизвестно. Другие упоминаемые в источниках крепости или населенные пункты относятся к Лазике (Мухирис, Тацири) или к Абхазии в ее горной части (Скотор, Вукул-Букулус, Фуста или Пуста – «в Апсилии, что вблизи Авазгии» или в Мисимиане). Все эти крепости располагались

рядом с аланами, отделенными от Абхазии хребтом, который аланы научились относительно легко преодолевать не только через перевалы, но и через снега и льды, пользуясь специальными снегоступами (151, с. 83). Совершая время от времени набеги на упомянутые крепости и села горной Абхазии, аланы овладевали ими или претендовали на них, как это было в середине VI в. с крепостью Бухлоон (Букулус), по свидетельству Агафия (152, с. 322–323). Поэтому известная путаница в показаниях источников, не всегда располагавших точными сведениями, легко объяснима.

Гибель Максима Исповедника на территории Мисимианы и, возможно, в крепости в верховьях р. Сакена (возможна аланская этимология этого гидронима – «саг» – олень. – *В. К.*) представляется нам допустимой, но не окончательной версией.

Предлагаемая версия не может быть твердо доказана. Но достаточно уверенно мы можем считать, что в VII в. христианство было не только знакомо верхнекубанским аланам, но и пустило здесь корни. В первую очередь об этом свидетельствует монастырь Иоанна Крестителя, а также христианское благочестие, по-видимому, крещенного аланского властителя Григория. Район верховьев Кубани, прилегающей к Абхазии с ее портами-эмпориями и старыми дорогами через перевалы Кавказского хребта, стал первым христианским ареалом Алании. Отсюда христианство распространялось на территории, прилегающие с запада и востока. Столь же уверенно можно говорить о греко-византийском православном влиянии на Западную Аланию, шедшем через Лазику и Абхазию. В VIII–IX вв. обозначилось другое направление византийского христианского влияния на Северо-Западный и Центральный Кавказ – из Таврики.

## 7. СЛЕДЫ ХРИСТИАНСТВА VIII–IX ВВ. В АЛАНИИ

Выше уже говорилось, что Таврика была оплотом византийского православия в Северном и Северо-Восточном Причерноморье. Однако, несмотря на миссионерские успехи, здесь, подобно Северному Кавказу, христианство встречалось с неприятием местного населения и пробивалось с трудом. Почти одновременно с Максимом Исповедником, изгнанным на Северный Кавказ, в Таврику был сослан римский папа Мартин I, умерший в Херсоне в 655 г. В письме XVII из Херсона Мартин I жалуется на голод и на то, что «те, кто обитает в этой области, все являются язычниками». Свидетельству великого понтифика можно верить: триумфального шествия идей христианства не было.

В VIII–IX вв. на территории Алании появились первые материальные следы христианства. Пока они немногочисленны, и это, очевидно, соответствует вполне реальной картине начального этапа христианизации. Это каменный крест с греческой надписью в семь строк с городища Рим-гора на р. Подкумок, отнесенный В. В. Латышевым по палеографическим признакам к времени не позднее VII–VIII вв. (153, с. 44–45; табл. 1, рис. 1; 79, с. 6). По И. Помяловскому и С. Дестунису, надпись гласила: «(Помяни Господи) души рабов твоих Георгия, Иакова. IC XC». Возможно, что к

VIII–IX вв. могут относиться кресты и следы греческих надписей на стенах пещер-катакомб на склонах той же Рим-горы, опубликованные Н. Е. Макаренко (154, с. 123, рис. 106; с. 124, рис. 124). Но уверенности в указанной дате нет, ибо она не имеет должной аргументации. Важны высеченные изображения крестов на стенах пяти катакомб VIII–IX вв. в местности Песчанка близ Нальчика (155, с. 127–135, рис. 9 и 34). Это документальный факт, так как датировка катакомб Песчанки установлена (156, с. 19; 157, с. 65). Наконец, укажем новейшие находки С. Н. Малахова и Е. И. Нарожного в Успенском и Новокубанском районах Краснодарского края: три каменных надгробных креста (один со следами греческой надписи), которые датируются авторами публикации VII–X вв. и трактуются как «раннехристианские» (указанную дату определяют близлежащие древние поселения; 158, с. 17–20).

Аналогичные наблюдения недавно сделаны на поселении VIII–XII вв. «Козьи скалы» у юго-восточного склона горы Бештау, в 2 км от железнодорожной станции Машук. Пятигорский краевед Н. С. Колоколов на западной окраине поселения выявил остатки прямоугольной каменной ограды и два каменных надгробия из местного бештаунита. В их верхних частях высечены плоскорельефные кресты, вписанные в круг. Диаметр круга с крестом 24–25 см. Есть сведения, что подобных надгробий здесь было много, но они разобраны местными жителями на строительство. Видимо, на западной окраине поселения «Козьи скалы» находилось древнее христианское кладбище.

Надгробия из некрополя «Козьи скалы» дают нам ценную информацию. Каменных надгробных (или иных функций) плит с крестами на территории Алании много, но только крест из Кубранской балки был обрамлен четырехугольной рамкой (159, рис. 9, 3). Типологически очень близкие аналогии на Черноморском побережье – плоскорельефные кресты в круге – найдены в 70-х годах в поселке Уташ близ Анапы, но они не датированы. Наиболее полные типологически и репрезентативные статистически аналогии дает средневековой Крым. Кресты, вписанные в круг, известны в Херсоне, на черепице из Партенитской базилики VIII в., в крепости Каламита и на могильных стелах из Партенита и Тепсеня (160, с. 61, рис. 6, 1; с. 116–117, рис. 14–15), на надгробии из Мангупа, надгробиях VIII–X вв. из Скалистого и Лучистого (161, с. 22, рис. 11, с. 195–196) и т.д. Особое тождество наблюдается между надгробиями «Козьих скал» и Партенита и Тепсеня: одинаковы как конфигурация крестов в круге, так и округление верхнего конца плит и техника выборки фона вокруг креста. Поскольку в Крыму это VII–IX вв., мы можем предварительно надгробия «Козьих скал» датировать VIII–IX вв.*, соотнося эту дату с хорошо прослеживаемым на «Козьих скалах» комплексом керамики салтово-маяцкой культуры.

---

* Согласно последней обобщающей монографии А. И. Айбабина, христианские надгробия на горных крымских могильниках устанавливаются со второй половины VII в. (Айбабин А.И. Этническая история ранневизантийского Крыма. Симферополь, «Дар», 1999, с. 161).

Важна не только намеченная выше дата надгробий «Козьих скал», но и направление христианских связей и влияний между Крымом и Аланией, причем их исходной территорией был Крым. Надгробия с вписанными в круг крестами из района Анапы территориально представляют промежуточный ареал между Крымом и Центральным Кавказом. Выше мы уже говорили об активной миссионерской роли Крыма на Кавказе. «Козьи скалы» это подтверждают. Не исключено, что к крымскому по происхождению кругу древностей могут примыкать некоторые каменные кресты из Жанхотеко в Кабардино-Балкарии (157, с. 144–145, рис. 14, 1; рис. 15, 1), по конфигурации очень близкие крестам из могильника VIII–X вв. из Скалистого (161, с. 22, рис. 11, 10–11), но кресты Жанхотеко украшены столь своеобразной символикой (в том числе солярно-лунарной и «древом жизни»), что прямолинейное отождествление их нецелесообразно. Предложенная И. М. Чеченовым дата крестов Жанхотеко «после X–XI вв.» (157, с. 83) весьма условна, а сами кресты требуют особого анализа и осмысления в комплексе со связанными с ними погребениями. Здесь нельзя игнорировать действительно полную аналогию крестам Жанхотеко, причем с одинаковой символикой, из городища Нижний Джулат на Тереке, опубликованную Л. И. Лавровым (162, рис. 20). Если в местонахождение данного памятника не вкралась ошибка и он связан с Нижним Джулатом, это скорее всего XIV в. – время существования золотоордынского города. В таком случае и кресты из Жанхотеко можно будет датировать XIV в. – если соответствующие христианские некрополи, пока не выявленные, это подтвердят.

Как видим, хорошо датированных материальных остатков христианства VIII–IX вв. на Северном Кавказе мало. Но они отражают очень важный процесс постепенного, через Крым и, возможно, Хазарию, проникновения этой религии в Предкавказье. О Хазарии не следует забывать, так как большая часть Предкавказья либо входила в границы Хазарии, либо находилась с нею в вассальных отношениях, а в самой Хазарии, как уже говорилось выше, основная масса населения исповедовала ислам и христианство (63, с. 153).

Не занимаясь специально историей христианства на Северном Кавказе и опираясь на отдельные, иногда случайные факты, некоторые ученые давно априорно допускали возможность ранней инвазии христианства в регион. Так, А. А. Иессен, констатируя распространенное мнение о том, что христианство в Аланию проникло лишь в начале X в., писал: «В то же время археологические памятники, по-видимому, позволят значительно снизить эту дату». Ряд предметов христианского культа импортного происхождения (два реликвария и обломки стеклянных лампадок) найдены в скальном могильнике VIII–IX вв. Мощевая балка в верховьях р. Б. Лаба. Четкая этническая атрибуция могильника пока не установлена и определяется как алано-адыгская – памятник находится в пограничной зоне. Тщательно рассмотрев упомянутые предметы, А. А. Иерусалимская допускает возможность их интерпретации, как свидетельства о деятельности христианских миссионеров, «подвизавшихся в западных районах Северного Кавказа на рубеже VIII и IX вв. и в самом начале X в.»,

хотя подобные факты нельзя расценивать как признак постепенной «христианизации» Алании (163, с. 109). В этом построении легко заметить некоторую противоречивость: разве деятельность миссионеров нельзя связывать с попытками (пусть безуспешными) первого ознакомления местного населения с мировой религией?

Американский историк церкви епископ Ф. Дворник, ссылаясь на раскопки Т. М. Минаевой в верховьях Кубани, продатировал вскрытую ею маленькую церковь IX в., но не изложив никакой аргументации (93, с. 11). С тех пор наша источниковая база расширилась не намного за счет «Козьих скал». Но теперь мы можем более уверенно говорить о том, что начавшийся в VII в. процесс постепенной христианизации в VIII–IX вв. продолжался, хотя, вероятно, носил спорадический характер. Не случайно в это время Алании еще нет в нотициях Константинопольской патриархии, опубликованных Н. Гельцером и К. Де-Боором – церковная организация в Алании еще не существовала. В свое время я отметил, что от VII–IX вв. до нас не дошло ни одного памятника церковной архитектуры (136, с. 35). Но так ли это?

## 8. БАЗИЛИКА ИЛЬИЧЕВСКОГО ГОРОДИЩА. ВЕРСИИ

Это особо интересная церковь. Открыта и раскопана М. Н. Ложкиным на Ильичевском городище, близ хутора Ильич Отрадненского района Краснодарского края. Сохранились лишь фундамент и нижние ряды кладки; длина здания 14,20 м, ширина по восточному фасаду 11,70 м (почти квадрат), стены в высоту сохранились до 60 см. Базилика построена поверх руин более ранней церкви, от которой сохранилась часть апсиды. Три нефа (употребляем термин условно) и полуциркульная апсида в среднем нефе построены одновременно, на что указывают одинаковая техника кладки из двух известняковых панцирей с бутобетонным заполнением между ними, почти равная толщина стен, их перевязка. Средний неф представляет четырехугольник 9,90х5,45 м. Входные проемы в западной и южной стенах, главным был западный вход шириной 1,80 м. Продольные стены среднего нефа расчленены двумя противолежащими пилястрами, видимо, державшими каменную подпружную арку. Интересно, что восточная стена главного нефа высотой 0,65 м не имеет прохода в алтарь и является глухой, пространственно отделяющей алтарь от корабля. Эта конструктивная особенность в церквах верхней Кубани была довольно популярна и может свидетельствовать о каких-то чертах местной литургии. Кажется допустимым предположение, что алтарь был возвышен над уровнем центрального нефа наподобие эстрады и культовое действо было лучше обозреваемым и воспринимаемым присутствующими. Как засвидетельствовал Л. Меликсет-Беков, у древних грузин и армян бытовало понятие, что можно было не «входить в алтарь», а «всходить на алтарь», не «выходить из алтаря», а «сходить», что подразумевает именно возвышение алтаря над молящимися (164, с. 310).

Южный неф узкий и длинный (1,75х9,40 м) мог выполнять функции

притвора. Северный неф, не имевший выхода наружу, глухой стеной разделен на две части. В восточной части оказался разрушенный и ограбленный каменный склеп со следами штукатурки. Это помещение в наиболее почетном месте близ алтаря было явно предназначено для захоронения социально значимых лиц и играло роль мемория. Западное помещение (4,40х1.90 м) не имело проемов, также было глухим и либо предназначалось для новых погребений (не состоявшихся), либо было ризницей церкви.

Важнейшее значение для исторической интерпретации этого здания, безусловно, имеет его дата. Но здесь мы с самого начала встретились с непреодолимыми по существу трудностями. В ходе раскопок не была получена стратиграфическая картина соотношения фундамента (или слоя строительного мусора) с культурным слоем вокруг церкви. Теперь эта картина не восстановима. Найденные М. Н. Ложкиным на полу два раздавленных глиняных сосуда (один из них трехручная гидрия с носиком-сливом), мельничный жернов и половинка бронзового энколпиона (165, с. 275, рис. 7) поддаются лишь суммарной датировке городища в целом XI–XII вв. (165, с. 275; 166, с. 92) и проливают свет на время функционирования храма, но не строительства. Поэтому археологическая дата остается приблизительной и подлежащей уточнению.

Основную информацию по указанным причинам мы можем попытаться востребовать от архитектурных форм церкви. В результате первого подхода к памятнику мне представилось возможным отнести его к кругу так называемых «трехцерковных базилик» (166, с. 93), выделенных Г. Н. Чубинашвили и распространенных в Грузии в VI–VII вв. (167, с. 141 и след.; 168, с. 5; 169, с. 107). Версию поддержал М. Н. Ложкин (170, с. 58). Сейчас я склонен эту версию пересмотреть. Ей противоречит главное: грузинские трехцерковные базилики выделены Г. Н. Чубинашвили в особый и локальный тип потому, что имеют три престола во всех трех нефах, т.е. представляют как бы соединение трех алтарей и церквей в одном здании. В Ильичевской базилике этого нет. Более того, как было сказано, в восточной части северного нефа был устроен изолированный мемориум склеп, а не престол. Функции северного нефа как церкви невозможны. В южном нефе не было никаких признаков престола, он очень тесен. В Ильичевской базилике нет и распространенного в трехцерковных базиликах Грузии трехстороннего обхода (171, с. 4). Приводимая ранее мной типологическая аналогия из Квемо-Болниси весьма условна хотя бы потому, что базилика Квемо-Болниси имеет три апсиды, из которых боковые вписаны в восточную стену (166, с. 93), чего нет у Ильичевской базилики. Данную аналогию, датированную IV в., приходится отвести. Вместе с тем следует отказаться от поисков архитектурных прототипов Ильичевской базилики в Грузии: трехцерковные здания наиболее типичны для Кахетии, т.е. восточной Грузии, и у нас нет никаких реальных оснований допускать прямое воздействие кахетинского зодчества на район верховьев р. Уруп.

Иное дело соседняя Абхазия – Черноморское побережье. Здесь есть базилики VI–VII вв., изученные В. А. Леквинадзе и Л. Д. Рчеулишвили. Последний на территории Абхазии выделил четыре трехцерковных бази-

лики (41, с. 23–24), но концептуально его взгляды на характер раннесредневековой архитектуры Абхазии мы разделить не можем из-за очевидного стремления автора (несмотря на ряд оговорок) отказать храмовой архитектуре Абхазии в самобытности, оформившейся на основе не грузинского, а византийского устойчивого историко-культурного влияния. Что касается раннесредневековых (VI в.) базилик Питиунта, Гантиади и Археополиса, В. А. Леквинадзе убедительно показал их негрузинское происхождение (172, 173, с. 174–192; 174, с. 162–174; 175, с. 111–124). Архитектурно-типологически они не имеют связи с Ильичевской базиликой. Видимо, вариант объяснения происхождения Ильичевской базилики надо искать в других районах христианского мира.

Выше говорилось о прослеживаемых на Северном Кавказе крымско-византийских импульсах. Тесные связи средневекового Крыма с восточновизантийскими провинциями и особенно с Трапезундом продемонстрированы на архитектурном материале А. Л. Якобсоном (83, с. 96; 102, с. 205; 219; 107, с. 246, 249; 176, с. 171). Средневековой Херсон дал целую группу базилик – десять зданий (177, с. 503), источником которых послужила архитектура Малой Азии (102, с. 186), причем, по А. Л. Якобсону, именно Херсон был «рассадником строительного мастерства» (102, с. 197) на территории Крыма. Действительно, в архитектуре Малой Азии в V–VII вв. преобладала простая трехнефная базилика эллинистического типа с нартексом (178, с. 57). Речь здесь идет не о малоазийских или крымских аналогиях Ильичевской базилики, а о регионах, сохранивших традицию строительства базилик эллинистического типа. Характерно, что для столичной Константинопольской архитектурной школы эллинистическая базилика не типична и основной ее ареал – прибрежные области византийского Востока (102, с. 184). В свете этих наблюдений обратим внимание на памятники Болгарии.

А. Л. Якобсон чутко уловил связи между храмами Херсона и провинциальным зодчеством Болгарии, находившимся также в ареале византийской художественной и строительной культуры, но наделенным локальным своеобразием. Ближе всего, по Якобсону, связаны с Болгарией церкви Херсона № 6 и 21 (107, рис. 142, 147). «Черпая в Болгарии архитектурные композиции, херсонские строители наслаивали на них черты зодчества Малой Азии (имею в виду Трапезунд), с которой повседневно общался Херсон и где находим прием гладкотесаной облицовки, не характерной для других областей», – отмечал этот исследователь (176, с. 171). Эллинистические базилики в IV–VI вв. представлены в Болгарии, особенно в юго-восточной части страны – по берегам Черного моря и в Добрудже. Это трехнефные здания с продолговатым прямоугольным планом, с полукруглой или трехгранной апсидой (или тремя апсидами; 177, с. 380). К. Миятев приводит как пример эллинистические базилики из Бухово и Несебра (179, с. 12–14, рис. 3–6), но это крупные и сложноплановые постройки, не представляющие сколько-нибудь убедительных аналогий Ильичевской базилике, небольшой и скромной. Гораздо более близкой аналогией по построению плана представляется базилика V–VI вв. на горе царя Крума у Шумена, также перекрывшая более

раннюю одноапсидную церквушку (180, с. 52–67, рис. 2), и эллинистические базилики IV–VI вв. в крепости Ятрус (181, с. 6–21).

Я далек от мысли проводить прямую связь между эллинистическими базиликами Болгарии и Ильичевской базиликой, даже если их типологическая близость приблизится к тождеству. Для столь смелых и обязывающих выводов оснований нет, как не было их при рассмотрении кахетинских параллелей. Все, изложенное выше, представляет лишь новую версию о тех возможных историко-архитектурных импульсах, которые пронизывали периферию византийского христианского мира и сфокусировались в необычайной для Северного Кавказа церкви Ильичевского городища. Главная мысль заключается в том, что типовой план небольшой и скромной одноапсидной базилики эллинистического облика мог появиться в верховьях р. Уруп через Крым и Херсон – реальность этих связей у нас особых сомнений не вызывает. В Херсоне же скрещивались импульсы, шедшие и из Малой Азии, и из Болгарии, он был транслятором многих идей, достигавших глубин Кавказа. Именно таким путем давно выработанный исторический образ небольшой эллинистической базилики мог достичь Ильичевского городища. В Крыму строительство базилик прекратилось в X в. (177, с. 512), а эллинистический тип базилик был наиболее распространен в V–VII вв. (182, с. 16–18). Это наводит на предположение, что Ильичевская базилика могла быть построена не в XI–XII вв., как казалось мне и М. Н. Ложкину, а значительно раньше. Когда именно? Данных для уверенного ответа на этот вопрос нет, и он остается открытым – «окончательную дату Ильичевской базилики пока нельзя считать установленной» (166, с. 93). Изложенная здесь версия, возможно, привлечет внимание исследователей к этому непритязательному, но интересному и важному архитектурному памятнику. Идет нормальный поиск наиболее убедительных версий. Обсуждаемая нами версия не подразумевает точных ответов на все вопросы так же, как это было при обсуждении версии о генетической связи церквей Верхнего Чирюрта с несторианскими храмами Ирана и Средней Азии. Важно выявление гениальных идей и принципов их решений, тогда как уже в силу глубокой удаленности Северного Кавказа от исходных импульсных очагов точных соответствий ожидать не приходится, а разница в деталях естественна.

Как ни ограничены наши источники и в каких бы туманных далях времени не терялись первые шаги христианства на Северном Кавказе, мы достаточно уверенно можем уловить эти шаги уже в VI в. на северо-востоке – Дагестане и в VII в. на северо-западе – в верховьях Кубани близ Лазики и Абхазии. Это наиболее ранние сейчас даты. В VIII–IX вв., судя по археологическим данным, проникновение христианства продолжалось, но скорее всего носило спорадический характер и шло в это время в первую очередь из Крыма через Хазарию. Данных о создании на Северном Кавказе церковной организации, кроме епископий Таматархи и Зихии на черноморском побережье, нет (причем, в нотициях Де-Боора VIII–IX вв. епархия Зихия имеет центр в Херсоне, что еще раз подтверждает крымские связи северокавказского христианства). В Алании христианство в этот период, очевидно, проникает на самый верх социальной иерархии. А. П. Новосельцев обратил внимание на

то, что согласно Ал-Масуди (ум. 956 г.) «при Аббасидах цари Алана приняли христианство, тогда как до этого они были язычниками» (183, с. 204), т.е. принятие христианства феодальной верхушкой Алании произошло в IX в., ибо в X в. Аббасиды уже не имели никакой реальной власти (12, с. 27). По свидетельству другого мусульманского автора X в. Ибн Русте, «аланский царь – христианин в сердце, но весь народ его царства – язычники, поклоняющиеся идолам» (183, с. 221). А. П. Новосельцев высказал интересную мысль, что в IX в. аланский царь был «христианином в сердце» потому, что не решался открыто принять эту веру из-за зависимости от Хазарии, верхи которой приняли иудейство (12, с. 26–27). На фоне приведенных выше материалов о спорадическом распространении христианства в Алании хазарского времени идеи А. П. Новосельцева нам кажутся весьма правдоподобными. В таком случае мы можем сделать вывод о том, что к началу X в. аланское общество и его правители были подготовлены к официальному акту христианизации. Для того, чтобы он состоялся, была необходима благоприятная внешнеполитическая конъюнктура: мешала зависимость от Хазарии.

## 9. ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА АЛАНИЕЙ

В литературе сложилось представление о X–XI вв. как «золотом веке» в истории Алании. Основания для подобных представлений есть: к началу X в. аланы освободились от хазарской зависимости и приобрели политический суверенитет, значительно выросла военная мощь алан, обладавших, по ал-Масуди, 30-тысячным войском, формируется раннефеодальная государственность во главе с царями и военно-дружинной знатью (184, с. 231–233). Внутренняя готовность принять крещение совместилась с благоприятно изменившейся политической обстановкой, и Византия поспешила этим воспользоваться. Спонтанное проникновение элементов христианства сменилось целенаправленной длительной акцией на уровне межгосударственных отношений – ни о какой случайности не может быть речи. В начале X в. Алания вступила в семью восточнохристианских, православных стран и стала на путь приобщения к христианской цивилизации.

Наши источники о начале христианизации алан скудны и не дают сколь-нибудь полной картины событий. На основе имеющихся данных приходится часто восстанавливать исторический контекст, а это всегда дает налет субъективности и предположительности. Тем не менее мы вновь рассмотрим эту проблему.

Автор прекрасной работы о христианстве у алан Ю. А. Кулаковский засвидетельствовал, что аланы «были в X в. христианским народом», принятие христианства у них восходит лишь к началу X в. и что «просвещение алан светом христианства совершилось в патриаршество Николая Мистика… когда он вторично занял патриарший престол, непосредственное участие в этом принимал властитель Авазгии» (133, с. 168). Из данных выводов авторитетного ученого долгое время исходили последующие исследователи, в числе их и автор этих строк.

Однако мы уже убедились в гораздо более раннем начале распростране-

ния христианства на Северо-Западном и Центральном Кавказе. С деятельностью же Константинопольского патриарха Николая Мистика связан апогей интересующего нас процесса: официальное крещение Алании, как это было в 988 г. на Руси. Когда и как состоялся этот исторический акт?

Основной и весьма достоверный, хотя и эпистолярно-нарративный источник по христианизации алан – письма патриарха Николая Мистика, в том числе в Аланию, адресованные посланным им миссионерам и проанализированные Ю. А. Кулаковским: можно не сомневаться в том, что патриарх был информирован, ибо он выступил инициатором обращения алан. На русском языке и в хорошем переводе часть переписки Мистика была опубликована в 1861 г. (185), и мы в дальнейшем используем этот перевод. Новое американское издание Р. Дженкинса и Л. Вестеринка (186) осталось мне недоступным. Благодаря этому изданию возрос интерес исследователей к фигуре и деятельности Николая Мистика, и в отечественной историографии появились работы Я. Н. Любарского (187) и С. Н. Малахова (188, 189, 190). Особое значение для нас, безусловно, имеют исследования С. Н. Малахова, отличающиеся глубиной и научной корректностью. Пользуясь его выводами и хронологией писем Мистика, попытаемся представить, конечно, в самых общих чертах историю христианизации алан в начале X в.

В одной из публикаций С. Н. Малахов высказывает мысль о том, что начала активной христианизации племен Северного Кавказа в первое патриаршество Николая Мистика (901–907 гг.) не было, как это казалось мне. О том же писал Ю. А. Кулаковский (133, с. 168). Планы обращения алан в христианство созрели в Константинополе только между 912–914 гг., а интенсивная переписка Мистика с монахами-миссионерами осуществлялась в 914–918 гг. (189, с. 21). У меня сложилась несколько иная картина, вытекающая не только из некоторых прямых фактов, но и из контекста событий IX в., когда аланский царь уже был «христианином в сердце» и дело приобщения алан двинулось. Именно по этой причине первая миссия в Аланию была послана в первое патриаршество Мистика между 901–907 гг. Об этом свидетельствует письмо 79, где патриарх пишет миссионерам: «Знаю, что много нужд, много скорбей стесняет ваше святое там пребывание. И сам представляю пустынность страны, нравы людей, с которыми живете вы, чуждые обычаи и от вашего апокрисиария слышал о том… Довершите ваше блаженное дело и всеми силами постарайтесь утвердить в вере новопросвещенных и тогда, предоставив другим, имеющим явиться вместо вас, руководить их учением…» (185, с. 252–253). Это письмо Николаем Мистиком было написано вскоре после его возвращения из заточения в монастырь Галакрины в 912 г. и может быть отнесено к тому же 912 г. (166, с. 12). Первоначально к сходному выводу пришел и С. Н. Малахов: «Вероятно, самым ранним посланием миссионерам Алании является письмо 79, написанное скорее всего летом 912 года» (188, с. 154). Но в следующей публикации С. Н. Малахов письмо 79 не поставил в выработанный им хронологический ряд, оставив именно это письмо без даты, и высказал мнение, что оно, возможно, было отправлено не в Аланию, а в Хазарию (189, с. 21).

Однако мы не располагаем какими-либо сведениями о деятельности византийско-христианских миссий в Хазарии в X в., да и вряд ли это было возможно после официальной иудаизации Хазарии в конце VIII в. (по А. П. Новосельцеву; 63, с. 151). Поэтому мы исходим из предположения, что письмо 79 Николаем Мистиком было направлено миссионерам в Аланию в 912 г. и оно дает весьма ценную информацию о первом этапе энергичной христианизаторской деятельности Николая Мистика, прерванной последующей его ссылкой. Следует полагать, что первая миссия была направлена в Аланию между 901–902 и 906–907 гг. Поскольку в 912 г. проповедники еще находились на Северном Кавказе, срок их пребывания здесь должен был составить не менее 5–6 лет.

Интересующие нас факты комментировал Г. Фиккер. Согласно этому исследователю, во главе первой миссии стоял монах Евфимий, ставший впоследствии настоятелем Олимпийского монастыря в Греции и причастный также к обращению царя болгар Симеона. Евфимий «наполнил словом веры алан и подобно апостолу призвал их к Богу», чем заслужил должность на Олимпе (191, с. 100). Г. Фиккер сообщает еще один важный факт: при императоре Льве Философе (886–912 гг.) провинился в схизме вместе с Николаем Мистиком архиепископ Алании. Мы не знаем подробностей этого дела, но очевидно, что в таком случае к началу ссылки патриарха в 907 г. аланы уже имели своего рукоположенного епископа, который мог быть репрессирован вместе с патриархом. А это в свою очередь побуждает напомнить о проскользнувших в литературе данных об упоминании Аланской митрополии в «Уставе» Льва Философа (192, с. 131; 193, с. 69), хотя в нотициях этого времени Алании еще нет (55, с. 551). Возможно, что новообразованная митрополия не успела попасть в нотиции и стать титулярной, тем более что ее организатор вскоре попал в ссылку, и на этом этапе дело заглохло, хотя миссия в Алании оставалась.

В соответствии с вышесказанным мы не можем переоценивать результаты деятельности первой греко-христианской миссии в Алании. Скорее всего они были очень скромными, ибо нет даже намека о крещении властителя алан и его окружения.

После возвращения Николая Мистика из заточения в 912 г. в Константинополь вернулась и первая аланская миссия. Вскоре после этого усилия по обращению Алании возобновились, в архиепископы Алании был рукоположен Петр, «от юности оставивший мир» (185, с. 253). Это событие допустимо отнести к 914 г., ибо при этом говорится о «скорбных обстоятельствах», в которых пребывал патриарх. Упомянутые обстоятельства могли быть связаны с неудачным восстанием константинопольского плебса в 913 г. и двойственной позицией патриарха в данных событиях, после чего он впал в немилость и был оттеснен от государственных дел (194, с. 182). Можно также полагать, что в 914 г. вторая греко-христианская миссия во главе с Петром направилась на Северный Кавказ (188, с. 155). С этого времени начинается наиболее активная переписка между Константинополем и аланской миссией, время которой С. Н. Малахов датирует 914–918 гг. «В этот период, видимо, и была образована титуляр-

ная архиепископия в Алании, еще не занесенная в нотиции патриаршей канцелярии», а Петр появился в Алании не ранее весны 914 г. (190, с. 30–31). Я согласен с выводами С. Н. Малахова. Им же поддержаны даты, предложенные Л. Вестеринком для последующей патриаршей переписки: письма 51, 52, 118, 133, 134 в 914–916 гг., письмо 46 около 916–917 гг., письмо 135 около 916–918 гг., что «позволяет уточнить время принятия христианства в качестве государственной религии в рамках десятилетия» и «датировать начало крупного церковного строительства в Алании». Хронология перечисленных документов и исторических фактов, понимаемых как принятие христианства в качестве государственной религии и как акт межгосударственных отношений, полностью соответствует взглядам Ю. А. Кулаковского (133, с. 176), В. Грюмеля (195, с. 57–58) и нашим (166, с. 14; 184, с. 316). Более того, пользуясь хронологией Л. Вестеринка – С. Н. Малахова, мы можем попытаться сузить дату акта крещения Алании: в письме 51 Николая Мистика содержится указание на то, что крещен сам правитель Алании (185, с. 256), т.е. достигнута цель, не удавшаяся первой миссии. Поскольку дата письма 51, по С. Н. Малахову, между 914–916 гг., в качестве даты крещения правителя (царя) Алании и его окружения можно принять 916 г. Останавливаюсь на этой дате потому, что именно в 916 г. умер абхазский властитель Константин III (893–916 гг.) и на престол взошел его сын Георгий II (45, с. 19),* по просьбе Николая Мистика оказавший помощь аланскому архиепископу Петру после «недавно умершего отца его». Если не выходить из рамок хронологии С. Н. Малахова, эти события могли иметь место скорее всего в 916 г.

Предлагаемая дата официального крещения и принятия христианства как государственной религии Алании ее царем и социальной верхушкой, возможно, будет оспариваться и уточняться. Но сейчас она представляется нам вполне обоснованной и вероятной. Это важный позитивный вывод.

Насколько достигнутый успех был политически и дипломатически важен для Византии, можно видеть по новым настойчивым усилиям Константинополя. Из письма 135, по хронологии С. Н. Малахова относящегося к 916–918 гг., мы видим, что на помощь постоянно жаловавшемуся на трудности Петру патриарх посылает в Аланию еще одну, третью миссию. Во главе ее стоит Евфимий «с некоторыми другими иноками» (185, с. 255). Вероятно, это тот Евфимий, который возглавлял первую миссию 901–907–912 годов, был опытен и хорошо знал страну пребывания. Ю. А. Кулаковский в этом был уверен, но обратил внимание на то, что Мистик не случайно предостерегает Петра от раздоров с Евфимием, поскольку оба миссионера стали претендовать на первенство в деле обращения алан (133, с. 173). Видимо, Евфимий имел какие-то основания говорить о своем приоритете, так как в письме 133 Николай Мистик сообщает, что аланы – народ, вновь призванный к благочестию (133, с. 171). Первый «призыв» алан мог быть в 901–907 гг. усилиями Евфимия – иного варианта мы не видим. Но факт препирательства между Евфимием и Петром очевиден. Складывается впечатление, что Евфимий на

---

* После того, как наше исследование было подготовлено к печати, вышла монография Д.Чачхалиа «Хроника абхазских царей» (М., 1999), где время правления Константина III указано как 899 – 929 гг. (с. 22). О верности этой хронологии судить не могу.

территории Северного Кавказа действовал автономно и не подчиняясь Петру, хотя последний был архиепископом.

Ю. А. Кулаковский обратил внимание на другие версии, ускользавшие от исследователей аланского христианства. Имеем в виду письмо 106 патриарха Николая, адресованное епископу Херсона. В нем патриарх хвалит епископа за его заботу о просвещении светом христианства какого-то народа, «обманутого и едва не уловленного злым демоном из недр благочестия» и предлагает епископу Херсона избрать достойное лицо в епископы для этого народа и прислать его в Константинополь для посвящения, ибо ранее народ этот не имел пастыря. Дата письма 106 нам неизвестна. Ю. А. Кулаковский предположил, что в письме «речь идет именно об аланах» (133, с. 174), хотя отметил, что он не может настаивать на своей догадке. Если бы она оправдалась, мы получили бы новые факты, подтверждающие уже обсуждавшийся выше вариант проникновения византийского христианства через Крым, причем по инициативе херсонского иерарха. Однако уверенности в этом нет, ибо речь могла идти о каком-то «варварском» народе Крыма, а не об аланах Северного Кавказа (о хазарах? – *В. К.*).

В полном соответствии с определенным выше временем обращения Алании в христианство находятся данные константинопольских нотиций. Этот вопрос разобран Ю. А. Кулаковским: первое упоминание Алании содержится в нотициях X в., где есть уже и Россия. Алания занимает 61 место вслед за Россией, причем является уже не архиепископией, а митрополией. Ю. А. Кулаковский справедливо объясняет данное обстоятельство «политическим значением алан в ту пору», что засвидетельствовано формулой обращения византийского императора к властителю Алании: на Северном Кавказе только он признан самостоятельным государем и «духовным чадом» (133, с. 177). В 48 главе сочинения Константина Багрянородного «Церемонии Византийского двора» только трое адресатов названы «духовными сыновьями» императора – правители Великой Армении, Алании и Болгарии (914–959 гг.; 196, с. 81). Тем самым Алания вводилась в состав византийской «семьи» народов и приобретала высокий правовой статус, определявший место в иерархии государств. Подобную высокую инскрипцию аланский царь мог получить только после официального крещения. Кстати заметим, что на основании греческой рукописи XII в., хранящейся в библиотеке монастыря Эскуриал, Г. Фиккер пришел к заключению о том, что митрополит Алании во время патриаршества Сисиния II (995–998 гг.) состоял среди высших лиц Константинопольской патриархии. Аланский митрополит должен был часто выезжать в Константинополь и Сисиний II предписал монастырю Епифания в Керасунте (совр. Гиресун в Турции) снабжать аланского митрополита сыром и вином во время его остановок по пути в Константинополь и обратно – Керасунт стал постоянным местом остановок такого рода, что вызвало возражения монахов. Тем не менее после смерти митрополита Алании (имя и год не указаны) был на его место назначен Николай, и клирики Алании предъявили свои права собственности на монастырь в Керасунте и добились

положительного решения от императора Василия II Болгаробойцы во время его пребывания в Трапезунде в 1021 г. Но вскоре император отменил свое решение и типикон патриарха Сисиния II вновь вступил в силу (191, с. 96–98). Г. Фиккер справедливо считает, что Византия не столь расширяла путем христианизации свои границы, сколь обеспечивала подчинение небольших народов (191, с. 101).

Официальное принятие христианства в 916 г. Аланией, составлявшей тогда значительную часть Северного Кавказа, не означало полной и бесповоротной победы новой религии. Прав С. Н. Малахов: «Прочный союз между светской властью и церковью в Алании не сформировался. Это привело к поверхностной христианизации, отмечавшейся византийским клиром и европейскими миссионерами XIII в., православие в Алании приобрело черты «народного христианства», максимально упрощенного и соединенного с языческими культами и обрядами» (189, с. 23–24). О том, что прочный союз власти и церкви в результате христианизации Алании не сложился, свидетельствует арабский автор первой половины X в. Масуди – современник событий и, можно полагать, осведомленный информатор. «При появлении ислама и при Аббасидах цари Алана приняли христианство, тогда как до этого они были язычниками. После 320/932 года они отреклись от христианства и прогнали епископов и священников, которых византийский император раньше им прислал» – пишет Масуди (183, с. 204). В этом сообщении следует обратить внимание на два важных обстоятельства: 1) указание на приобщение алан к христианству при Аббасидах, т.е. в VIII–IX вв. (когда Арабский халифат достигает расцвета) и это еще раз подтверждает высказанные выше наблюдения о раннем этапе проникновения христианства до X в.; 2) явная неустойчивость византийской церкви в Алании в первой половине X в., несмотря на создание здесь своей церковной организации и начавшееся храмовое строительство. Однако сведения Масуди не имеют подтверждения в известных нам византийских источниках, которые были лучше осведомлены, и это оставляет возможность для сомнений. Неясна и причина изгнания греко–византийского клира из Алании в 932 г.

Я часто повторяю на своих страницах формулировку «мы не знаем». Применим ее еще раз: мы не знаем, где и как происходило официальное крещение царя Алании и аланской элиты. Источники не дают об этом даже намеков. Следы специальных зданий для свершения обряда крещения – баптистериев – пока не выявлены, и мы не можем утверждать, что они сооружались. Возможно, что подобно Киевской Руси, таинство крещения производилось в речной воде. Но не везде и не всегда: одна купель для обряда крещения все же археологически выявлена. Она находится в одном из христианских центров Алании на Нижне-Архызском городище X–XII вв. в ущелье реки Большой Зеленчук. С названным городищем связаны настолько интересные и существенные коллизии, что на них необходимо остановиться.

## 10. НИЖНЕ-АРХЫЗСКОЕ ГОРОДИЩЕ – ЦЕНТР АЛАНСКОЙ ЕПАРХИИ. ЗЕЛЕНЧУКСКИЕ ХРАМЫ

Естественно считать, что в результате принятия христианства в качестве официальной религии и оформления институтов государственной власти Алании возникла потребность в собственном строительстве храмов. Так было на Руси: в Киеве это Десятинная церковь, воздвигнутая в 991–996 гг. (197, с. 168). Было бы важно определить наиболее ранний храм Алании в бассейне верхней Кубани (ибо действие происходило там), но хронология строительства даже сохранившихся пяти купольных зданий в их последовательности не разработана. Определено лишь суммарное время строительства – X в. (166, с. 171 и др.; 197, с. 71 – середина X в.; 198, с. 123). Однако мы вправе думать, что одновременное строительство пяти крупных и дорогих зданий маловероятно и специалистам-искусствоведам предстоит разработать эволюционно-хронологический ряд купольных храмов Алании. Здесь могут быть высказаны только некоторые априорные соображения, основанные не на архитектурно-типологическом анализе и изучении строительной техники, а на логике дедукции.

В одной из статей мной было высказано мнение, что первым из группы Зеленчукских храмов был построен средний храм и он – наиболее ранний (199, с. 145). Позже от подобных выводов я отказался и писал, что данный вопрос остается открытым (166, с. 58). Не претендуя и сейчас на окончательное решение, предлагаю свою дедуктивную версию.

**Северный храм.** В группе Зеленчукских храмов первым, скорее всего, был воздвигнут северный храм. Для только что созданной Аланской епархии по причинам государственного престижа требовался кафедральный собор. «Соборный храм столичного города был для людей того времени архитектурным воплощением могущества и величия государства» (177, с. 9); следует полагать, что в Алании не было иначе. Соответствует ли в архитектурном отношении северный храм этим критериям?

Интересующий нас памятник представляет наиболее крупный и монументальный древний храм не только в Алании, но и на всем Северном Кавказе: длина здания 25,50 м, ширина с притворами – 19,50 м. Без притворов здание строго пропорционально – длина с нартексом 21 м, ширина 10,50 м, чем соблюден принцип соразмерности Витрувия: «Длина храма определяется тем, что ширина его должна быть вдвое меньше длины». Интересно, что длина северного храма без притворов 21 м – соответствует точно длине северного храма монастыря Липса Константинополя, построенного в 908 г. В плане храм трехнефный, трехапсидный, крестовокупольный. Интерьер разделен на три нефа двумя парами мощных пилонов, несущих кирпичные подпружные арки и паруса, держащие барабан главы. Средний неф шире боковых, соответственно средняя апсида выдвинута в сравнении с боковыми. С севера, юга и запада к кораблю храма примыкают открытые притворы для размещения в них оглашенных (новообращенных) и кающихся. В восточных стенах северного и южного притворов устроены полуциркульные ниши,

напоминающие апсиды для свершения мелких треб оглашенными, еще не получившими право входа в храм. Это важные детали для понимания функций храма. Наконец, отметим, что нашими раскопками в центральной апсиде открыт облицованный цемянкой трехступенчатый синтрон и двухступенчатая солея, отделявшая алтарную часть храма. На синтроне во время службы размещался церковный клир. В нартексе должен был находиться второй этаж – хоры, опиравшиеся на две упавшие кирпичные арки. На хоры вела деревянная лестница, пристроенная к северной стене нартекса и начинавшаяся с небольшой каменной паперти в северо-западном углу. В этом углу и рядом с упомянутой папертью о четырех ступенях обнаруженна единственная на Северном Кавказе древняя крещальня. Последняя представляла примыкающий к паперти с восточной стороны кубический резервуар из пяти тщательно подогнанных плит – четыре стеновых, пятая плита пола с отверстием для спуска воды диаметром 5 см. Размеры резервуара по плитам: западной – 1,32 х 72, восточной – 72 х 50, северной – 1,0 х 90, южной – 1,32 х 88 см, плита пола – 90 х 72 см. Изнутри и снаружи плиты были облицованы коричнево-розовой цемянкой толщиной 2–3 см, герметизировавшей щели между плитами. Нет сомнения в том, что это купель, наполнявшаяся водой из ручья, протекавшего рядом с храмом по балке Церковной, и это обстоятельство объясняет выбор именно данного места для строительства храма: обряд крещения происходил постоянно и требовал много воды, после каждого таинства спускавшейся из купели. Следовательно, северный храм изначально был задуман не только как кафедрал и наиболее вместительный собор создаваемой епархии, но и как ее баптистерий. Баптистерии обычно строились вне храма, в виде ротонды с бассейном. Но известны и внутренние крещальни, например, в древнерусском зодчестве домонгольского времени (София Киевская, Елецкий монастырь Чернигова); на Кавказе пользовались нартексом. Публикуя статью о северном храме, я писал, что устройство крещальни в нем оригинально (200, с. 146). Сейчас нам стали известны три крещальни в Абхазии: в однонефной раннехристианской церкви (доюстиниановского времени) в крепости Цибилиум, крестовидной формы; баптистерий, отдельно стоящий, в с. Гудава (древний Зиганис, V–VI вв.) и наиболее близкая конструктивно крещальня в Драндской купольной церкви VI в., выявленная в ходе реставрации в южной части нартекса. Это купель формы усложненного креста, в виде резервуара в бетонно-цемяночном полу и сливом – отверстием на уровне пола, облицованная изнутри цемяночным раствором. Данные об этих крещальных купелях и широкий круг аналогий опубликованы Л. Г. Хрушковой (201, с. 82–83). Наконец, в 1964 г. в Керчи при вскрытии остатков базиликального комплекса на раскопе III около церкви Иоанна Предтечи Т. И. Макаровой была обнаружена купель, составленная из стоящих на ребре плит и со стоком для воды в плите пола, причем отмечены следы раствора розового цвета – вероятно, цемяночной облицовки. Купель Т. И. Макаровой датирована «не позже IX в.», приведена аналогия в северном храме Зеленчука (202, с. 354–355, рис. 8).

Функциональная приуроченность северного Зеленчукского храма к обряду крещения может свидетельствовать о его хронологическом приоритете, как и его функция в качестве кафедрала, что уже обосновывалась нами и не встретило возражений (201, с. 149, 203, с. 89). Когда мог быть возведен этот наиболее репрезентативный храм Алании?

Опираясь на переписку Николая Мистика с владетелем Абхазии Георгием II, оказавшим помощь византийским миссионерам и архиепископу Петру, я уже высказался за вторую четверть X в. (166, с. 40). Еще раз попытаемся осмыслить эти факты. По С. Н. Малахову, Петр прибыл в Аланию не ранее весны 914 г. – вероятно, летом. Вскоре после этого в письме 51 (по С. Н. Малахову, между 914–916 гг.) патриарх благодарит Георгия II за «ревность» в христианизации алан, за помощь Петру и оказанное ему гостеприимство (133, с. 169). Отсюда вытекает, что архиепископ Петр прибыл в Аланию через Абхазию, где, вероятно, имел остановку. Помощь Георгия II, возможно, выразилась в том, что он в миссию Петра добавил своего опытного зодчего и группу мастеров. По прибытии на место абхазские специалисты приняли активное участие в возведении первого храма новой епархии. Это участие отразилось не только в архитектурно-типологическом сходстве северного храма с храмами Абхазии X в. в Лыхнах, Лоо, Новом Афоне, крепостным храмом на р. Бзыбь (166, с. 43), но и в применении в них общего исходного модуля, установленного К. Н. Афанасьевым. Родство северного храма с храмами Абхазии, по К. Н. Афанасьеву, очевидно с первого взгляда, а общность модуля говорит о прямой и непосредственной связи: «церкви эти сооружены в одно время и принадлежат одной архитектурной школе» (204, с. 105–107). Несмотря на некоторые коррективы Л. А. Перфильевой, мы разделяем выводы К. Н. Афанасьева, тем более сама Л. А. Перфильева справедливо замечает, что в Алании собственная традиция сооружения монументальных культовых зданий отсутствовала совершенно, и любая «крупная постройка должна была возводиться приезжими мастерами».

Если наши дефиниции имеют почву, начало строительства северного храма предположительно можно отнести к 914 г. – году прибытия архиепископа Петра в Аланию вместе со строителями из Абхазии, а окончание строительства – к 916 г. – году крещения алан верховьев Кубани. Кстати отметим, что А. И. Комеч сближает верхнекубанские храмы Алании с упомянутой выше церковью Богородицы монастыря Липса, построенной в 908 г., и с Мирелейоном (Будрум Джами) Константинополя, воздвигнутым императором Романом Лакапином около 930 г. (197, с. 70–71). Как видим, константинопольские параллели очень близки намечаемой нами дате северного храма – 914–916 гг.

Предложенная выше и уточненная путем установления ассоциативных связей между комплексом разнородных источников дата строительства северного храма позволяет сформулировать предположение о массовом крещении верхнекубанских алан с 916 г. – поскольку иных баптистериев в изучаемом ареале нет. Но дело не только в этом. Определение наиболее раннего храма, времени его строительства и обращения народа в христианство неизбежно ставят существенный вопрос о первоначальном

местопребывании Аланской епархии и ее иерарха архиепископа Петра, последующих иерархов. «Решение вопроса о начальной истории кафедрального митрополичьего собора имеет также немаловажное значение при изучении сложной проблематики начального периода организации церкви», – пишет польский историк христианства А. В. Поппэ (205, с. 87).

Вопрос о локализации центра Аланской епархии впервые был поставлен В. Ф. Миллером, считавшим, что он находился в древнем городе с храмами в ущелье Большого Зеленчука (206, с. 118). Сейчас этот вывод подтвержден полностью: Нижне-Архызское городище X–XII вв. на правом берегу Большого Зеленчука было наиболее крупным христианским центром всего Северного Кавказа (166, с. 118–119; 203, с. 215) и центром Аланской епархии. Руины зданий и стен вокруг северного храма, полностью еще не исследованные, принадлежали небольшому поселку епархии, с опасной северной стороны огороженному толстой оборонительной стеной с въездом. На территории поселка археологически исследованы три небольшие часовни-капеллы X–XI вв., но наиболее импозантное здание располагалось на возвышенности – конусе выноса балки Церковной – и имело общую длину более 100 м, восемь основных больших помещений и пять небольших пристроек – камер (203, рис. 147). Здание пока не исследовано. Не исключено, что это руины резиденции аланского епископа.

Нельзя не упомянуть о двух точно датированных эпиграфических памятниках, приуроченных к северному храму и проливающих свет на время активного функционирования храма и формирования вокруг него христианского кладбища. Это каменный крест с греческой надписью 1013 г.: «Лета от сотворения мира доныне, честного креста, 6521» и бронзовый литой крест со сторонами 24,3x13,7 см и греческой надписью: «Обновлен честной крест боголюбивейшим монахом Фомой пресвитером. Года от Адама 6575, индикта 5» (1067 г.). Найден нами в нартексе северного храма в 1960 г., опубликован Е. Ч. Скржинской (207, с. 118–126). Кроме того, в 1900 г. монахи Зеленчукского монастыря, располагавшегося в Нижнем Архызе. на древнем кладбище у северного храма нашли сломанный каменный крест с греческой надписью, опубликованной В. В. Латышевым: «IC. XC. Слово. Святой Фома. Господи помоги рабу твоему Мине. Святой Николай. Святой Георгий» (208, с. 101, рис. на с. 100). Важно, что греческие надписи Нижнего Архыза происходят исключительно с территории поселка епархии, и это позволяет уверенно считать, что здесь жили люди, владевшие греческим языком и письмом, несомненно образованные и принадлежащие к византийскому клиру. Особо интересен найденный нами крест 1067 г. из северного храма. Е. Ч. Скржинская убедительно считает, что он использовался дважды: сначала как крест–жезл с ручкой, впоследствии отломанной и во время богослужения он лежал на престоле, по окончании службы им благословляли молящихся. После того, как рукоять была сломана, монах Фома вырезал на кресте надпись, на концах пробил отверстия и железными гвоздями (следы шляпок сохранились) прибил его к стене нартекса. В этом и состояло «обновление» креста (207, с. 125–126). Можно полагать, что пресвитер Фома не был в Нижнем Архы-

зе единственным грамотным ромеем, здесь жили и работали другие образованные клирики, строившие храмы зодчие и строители, живописцы, расписывавшие интерьеры храмов и т.д. Вероятно отсюда велась переписка с Константинополем.

Обратим внимание и на монашество пресвитера Фомы. Этот факт может указывать на существование в Нижнем Архызе монастыря. Возможно, он входил в пределы поселка епархии и находился на возвышенности у восточной части северного храма. Хорошо заметные здесь руины каменных построек еще не исследованы. Но это лишь одна из версий.

Обращает на себя внимание изолированность поселка епархии от собственно городища, точнее развивавшегося феодального города – расстояние между ними составляет 800 м. Кафедральный собор, покои иерарха и христианские кладбища вынесены в сторону от мирской суеты. Аналогичная картина автаркии церковного центра наблюдалась уже в VIII–IX вв. в Византии: происходит постепенное обособление епархиального центра от города, «его замыкание, отрыв, который иногда приводил и к прямому перемещению его из города даже в селения», что демонстрируется на примере Сард (209, с. 60).

Выбор места для Аланской епархии и резиденции ее митрополитов был, конечно, не случаен. Закрытая со всех сторон горными хребтами, на высоте 1150 м над уровнем моря, долина с ее рекой Большой Зеленчук живописна, обладает мягким климатом и занимала выгодное положение на одном из магистральных ответвлений «Великого шелкового пути» (114, с. 61–62). Через несложные перевалы Адзапш и Санчаро, по горным дорогам можно было кратчайшим путем попасть в Севастополис – Сухуми и далее морем – в Византию, в ее ближайший к Кавказу крупный центр Трапезунд, тесно связанный как с Кавказом, так и с Крымом. Этим путем «из алан в греки» через соседнюю христианскую Абхазию в X–XI вв. чаще всего и пользовались. В этом отношении очень важно, что район верхней Кубани до р. Большая Лаба был покрыт сетью хорошо разработанных древних горных дорог и троп (210). Весьма характерно, что путь в город – центр Аланской епархии был выделен множеством каменных плит с высеченными на них крестами без надписей, являвшихся как бы придорожными указателями направления в святое место. К настоящему времени их сохранилось немного и некоторые пока на своих местах. Сюда же, возможно, следует отнести и изваяния христианских воинов с крестами на плечах и шлемах (211, с. 141, табл. XXIII, 5–6; 212, с. 8–9). Часть названных памятников могла быть связана с иными функциями – поминальными, жертвенными или крестами искупления за грехи (например, за убийство, как это делалось в Чехии и Моравии; 213, с. 393–413). Но и они часто приурочивались к видным местам у дорог, что мы видим и на Руси. В целом же тяготение каменных крестов, плит с крестами, изваяний воинов с крестами и грекоязычных надписей к центру епархии в Нижнем Архызе не вызывает сомнений, хотя их ареал очень широк и к одному центру сводиться не может.

Ко времени появления первых христианских проповедников в долине

Большого Зеленчука жизнь здесь уже была: в наших раскопках встречены материалы IX в., в том числе шелковые ткани (203, с. 213, рис. 94, 102). Очевидно, мы не ошибемся, если допустим, что в долине Нижнего Архыза в IX в. существовало стоящее на трассе «шелкового пути» аланское поселение. С появлением миссионеров, организации епархиального центра, строительством кафедрального собора и началом массового крещения началось быстрое оживление, концентрация населения и строительство городских кварталов. В некоторых из них возводятся небольшие квартальные или домовые церкви, как это было в Херсоне. В большой и явно богатой усадьбе на берегу балки Подорванной нами вскрыты остатки одноапсидной церкви с подвалом – подклетом и каменным крыльцом (203, рис. 19–21), а на территории бывшей турбазы до наших дней сохранился небольшой (длина 8,50 м) южный Зеленчукский храм крестовокупольной композиции, с тремя апсидами и двумя парами квадратных в сечении столбов (203, рис. 60; 215, с. 238–244). Этот храм по малой площади и простоте плана предназначенный для обслуживания небольшого коллектива, возможно, семьи, но подражающий монументальным храмам и тем выдающий амбиции ктиторов, мог стоять на усадьбе villa urbana крупнейшего местного феодала владетеля Нижнего Архыза или всей Алании. К сожалению, при строительстве зданий Зеленчукского мужского монастыря в конце XIX в. развалы древних построек вокруг южного храма были разобраны на камни, и раскопки здесь мало перспективны.

Остается добавить, что А. А. Демаков и И. Л. Чумак провели специальные инструментальные замеры по продольным осям всех Зеленчукских купольных храмов, исследовали азимуты этих осей и высоты видимого горизонта и рассчитали наиболее вероятные дни (не годы. – *В. К.*) закладки храмов. Эти расчеты показали, что северный храм был заложен 8 мая, а на следующий день 9 мая отмечался престольный праздник св. Николая Мирликийского (214, с. 94–95, табл. 1). Отсюда следует вывод о посвящении северного храма св. Николаю Чудотворцу.

**Средний храм.** Расположен на северной окраине города, на расстоянии 800 м от поселка епархии. Выполненная нами в 1979 г. нивелировка показала, что площадь для строительства предварительно была выровнена. В отличие от северного храма, никогда не перестраивавшегося и светившегося девственной чистотой первозданности, теперь грубо зареставрированной, средний храм претерпел существенные изменения.

В плане храм представляет трехапсидное, крестовокупольное и бестолпное здание; восточными устоями служат алтарные простенки, западными – стены храма. Подпружные кирпичные арки опираются на вмонтированные в них импосты и несут цилиндрический барабан с низким куполом. Подкупольный квадрат имеет правильную форму со сторонами 3,80 м. Западный рукав открыт и сильно вытянут за счет нартекса и единственного (с западной стороны) притвора. В нем находится главный, портальный вход в храм высотой 5,40 м. Центральная апсида несколько выдвинута по сравнению с боковыми и прорезана тремя окнами. В поперечный неф – трансепт с юга и севера ведут два входа с люнетами подковооб-

разной формы. Интерьер освещался 25 узкими окнами и люнетами входов, причем световой центр приходился на подкупольный квадрат. Объемы храма представляют крестообразный массив, господствующий над пониженными помещениями апсид и притвора. Средний храм, как и северный, покрыт хорошо сохранившимися каменными коробовыми сводами с двускатным и односкатным покрытием из тонких плит, положенных с напуском. Признаков черепичного покрытия нет. Длина среднего храма 21,50 м, ширина – 13,25 м, высота от пола до пяты купола – 15 м.

Кладка среднего и северного храмов одинакова: из крупных тесаных песчаниковых плит и квадров на прочном известковом растворе, с бутобетонным заполнением между панцирями. Характерна кладка тычком и ложком из крупных, хорошо отесанных плит и блоков. Этот римско-византийский прием кладки описан Витрувием: «греки же поступают не так: они кладут плиты плашмя и с ложками чередуют тычки, вставляя их в толщу стены» (216, с. 51). Из кирпича сложены только подпружные арки, арки в конхах и некоторые арочные завершения проемов.

Отметим также такие важные детали, как четырехугольный каменный «столб» высотой около 1, 40 м в центральной апсиде – престол и в ней же одноступенчатый синтрон, зарисованный художником Д. М. Струковым в 1886 г. Им же зафиксирована одноступенчатая солея, проходящая по линии предалтарных устоев (217, с. 18). Сейчас все это, как и цемяночный пол, не существует и скорее всего уничтожено монахами Зеленчукского мужского монастыря в конце 80-х годов XIX в. Подобно северному храму интерьер среднего храма был оштукатурен и расписан фресками, частично опубликованными в брошюре о Зеленчукском монастыре по рисункам Д. М. Струкова (218) и автором этих строк (166, табл. III–IV, рис. 7–8). Монахи Зеленчукского монастыря, «реставрировавшие» храм, покрыли его интерьер толстым слоем штукатурки. Не исключено, что под ней могут сохраниться пласты древних фресок, что подразумевает организацию специального тщательного исследования.

Одна из загадок среднего храма связана с четко прослеживаемым строительным швом на северной стене экстерьера. Упомянутый шов находится между северным входом и окном, от современной поверхности вверх идет на 3,35 м, после чего исчезает в кладке в перевязь. В пределах шва видны две разные кладки: справа угловая кладка из плит тычком и ложком, слева рядовая кладка стен. Но в двухступенчатом фундаменте, вскрытом нами посредством шурфа в 1965 г., продолжения шва не обнаружено. Общая высота прослеженного шва 4,25 м (199, с. 143, рис. 6).

В интерьере шов совпадает с восточной поверхностью пилястры северной стены, и это наводит на мысль, что первоначально планировалось возвести здание с одной центральной апсидой без боковых, но после возведения стены на высоту 4,25 м первоначальный замысел был изменен, и угловая кладка вверх уже не продолжалась, образовавшийся внутри храма угол был превращен в пилястру. Эти изменения возникли в ходе строительства, ибо изучение памятника в натуре не дает оснований для вывода о позднейшей пристройке боковых апсид – кладка всех трех перевязана.

Из этих фактов следует, что средний храм был задуман композиционно в виде так называемого «чистого креста», план которого не осложнен боковыми апсидами и пристройками (низкие пристройки к западному рукаву сделаны монахами в конце XIX в.). Тем самым средний храм Зеленчука был бы сродни Сентинскому храму на Теберде, но с более вытянутым западным рукавом.

Известно, что церкви в виде «чистого креста» (croix libre) считались архаичными, не восходящими ко времени позже VIII в. (в частности, так считал А. Л. Якобсон; 102, с. 207). Памятники типа «чистого» или «свободного» креста действительно были распространены в Закавказье (Самцевриси, Зегани в Грузии, Талин, Лмбатованк, Аштарак в Армении) и в Крыму (Херсонес, Мангуп) преимущественно в VI–VIII вв. Теперь можно достоверно говорить и о гораздо более позднем существовании композиции «чистого креста» – так в архитектуре средневековой Грузии здания этой композиции с тенденцией к увеличению западного рукава строились до XV–XVIII вв. (219, с. 22), на Северном Кавказе это уже упоминавшийся крестообразный храм Тмутаракани, в Херсоне – загородный крестообразный храм (220, с. 316–317, табл. XXI, рис. 1). Представление о том, что церкви, в плане и объемах демонстрирующие композицию «чистый крест», были распространены только в восточнохристианской ойкумене, неверны: они есть и в странах западной византийской ойкумены (например, собор св. Марка в Венеции, по К. О. Гартману, «великолепнейшее создание византийской архитектуры в средние века» (XI в.; 221, с. 138, 140, рис. 144 или собор св. Фронта в Перигё, Франция XI–XII вв.; 222, с. 149, рис. 45). Д. Г. Туманишвили замечает, что в Грузии в X в. и первой половине XI в. встречаются постройки, где к основному ядру croix libre добавлены пастофории (Эни-Рабат, Экеки, Икви и др.; 219, с. 6), что могло иметь место и при строительстве среднего храма. Идея о добавлении боковых апсид могла быть реализована в связи с некоторыми переменами в функциональном назначении храма, потребовавшем расширения его площади в литургических целях.

Вряд ли по одним указанным деталям возможно угадать причину превращения среднего храма из «чистого креста» в трехапсидную крестообразную композицию без несущих барабан опор. Поэтому вновь приведем те версии, которые нами уже излагались: 1) согласно старым литературным данным, в древности на Зеленчуке был монастырь, а близ среднего храма сохранились следы келий (223, с. 363; 224, с. 157); 2) средний храм был городским собором, предназначенным для постоянного обслуживания жителей города (166, с. 61). Но одно другому, кажется, не противоречит. Средний храм с южной и северной сторон обрамлен руинами двух симметрично расположенных зданий подковообразной формы, разделенных на примерно 5–6 равных помещений (наблюдались нами при косом солнечном освещении со скал противоположного берега реки летом 1962 г.). Помещения довольно крупные, но здания археологически не исследованы, и нам остается осторожно предположить, что это остатки монашеских келий, окружавших храм (впрочем, без раскопок даже площадь

упомянутых келий неопределима). Кроме преданий и келий о монастыре может свидетельствовать наличие небольших часовен на окружающих городище скальных выступах, возможно, служивших монахам-отшельникам, а также такая особенность интерьера среднего храма, как его выраженный латитудинальный характер, когда основное пространство в здании растянуто вширь перед алтарем. По Н. И. Брунову, латитудинальный принцип композиции интерьера типичен для восточной монастырской архитектурной концепции (225, с. 459; пример церкви латитудинального плана в Сала – с. 460, рис. 289).

Версия о существовании в Нижнем Архызе небольшого монастыря – киновии, приуроченного к среднему храму, основана на ряде осторожных допущений и не является установленной. Открытие такого монастыря XI–XII вв., вполне логичное для центра Аланской епархии, может стать событием в христианской археологии Кавказа. Поэтому территория вокруг среднего храма представляет особый археологический интерес и нуждается в очень тщательном исследовании. Подтверждение данной версии могло бы пролить свет на еще один существенный вопрос: маловероятно, чтобы все священнослужители приходов Аланской епархии были греками-ромеями. Кадры местных приходских священников готовились в центре епархии на базе монастыря, где с ними занималось образованное византийское духовенство. А оно было, причем монашествующее – напомним бронзовый честной крест 1067 г. с надписью пресвитера и монаха Фомы.

Время строительства среднего храма пока также остается проблематичным, прямых данных нет. В датировании мог бы помочь искусствоведческий анализ фресковых росписей, но они или погибли, или скрыты штукатуркой XIX в. и не изучены. Бесспорно, они были: «По рассказам старожилов, кубанских казаков, лет 30–40 тому назад внутренность обоих храмов была покрыта сплошною штукатуркой, по которой отчетливо были видны все изображения святых и с надписями, но не на русском языке» (218, с. 13). Этот путь датирования, даже при наличии рисунков Д. М. Струкова, отпадает – анализ фресковой живописи должен основываться на изучении в натуре и с учетом живописной техники, красок, грунта и т. д.

Вопрос датировки среднего Зеленчукского храма уже рассматривался мной на фоне явных точек соприкосновения с северным храмом (несмотря на установленное К. Н. Афанасьевым различие модулей; 204, с. 114), настолько значительных, что далеко хронологически раздвигать эти два памятника невозможно – они относятся к одной строительной культуре и эпохе. Это время в пределах X в. (166, с. 58), но средний храм скорее всего был возведен вслед за северным.

Исторически важен вопрос о генезисе архитектурных форм трех Зеленчукских купольных храмов и их истоках в результате импульсов, исходивших с локальных территорий и определявших задействованные в строительстве храмов строительные школы и, косвенно, политические силы. В целом восточновизантийское происхождение наших памятников не вызы-

вает сомнений, но каждый храм нуждается в индивидуальном подходе и анализе. Остановимся на данных и все еще спорных вопросах кратко, т. к. основные исследовательские позиции опубликованы.

Генезис северного храма-кафедрала Аланской епархии нами был затронут выше и была проявлена солидарность с выводами и наблюдениями К. Н. Афанасьева: северный храм родственен ряду купольных трехапсидных храмов соседней Абхазии, причем сходство их обнаруживается не только в планировочно-объемном сходстве и создании близких архитектурных образов, но и в общности исходного модуля, что важно (204, с. 105–109). Эти выводы признаны «неоспоримыми», а Лыхненский храм и крепостной храм на Бзыби в Абхазии ближайшими типологическими аналогами (166, с. 43). Отправная точка архитектурных импульсов, достигших Абхазии и верховьев Большого Зеленчука – восточновизантийское христианское зодчество, в частности представленное в Трапезунде. Прототипом как названных выше абхазских храмов, так и северного храма Зеленчука мог быть монументальный (но неоднократно перестраивавшийся, речь идет об архетипе) храм св. Софии Трапезунда (166, с. 43–45). Восточновизантийское и, в частности, трапезундское влияние на архитектурные памятники Абхазии и черноморского побережья отмечены специалистами с V–VI вв., а А. Л. Якобсон прямо говорил о связи Пицундского храма и храмов Абхазии XI–XII вв. с архитектурой Трапезунда (112, с. 44). Известно, что такие же связи Трапезунд имел с Крымом. Касаясь интересующих нас сюжетов, Н. И. Брунов писал: «Не может быть сомнения в том, что между архитектурой Малой Азии и Кавказа, расположенных по соседству и находившихся в постоянных оживленных торговых сношениях друг с другом, происходил взаимный обмен архитектурным опытом на разных этапах исторического развития» (177, с. 122). Взаимность обмена указанным опытом на разных временных этапах показана Л. А. Перфильевой (226, с. 13), причем здесь же подчеркнута возможность прямого византийского (как столичного, так и провинциального) генезиса для почти синхронных кафедрального храма Алании и абхазского собора в Мокви (957–967). Л. А. Перфильева, как и А. И. Комеч, указывает на элементы столичной Константинопольской традиции в архитектуре северного храма (226, с. 12). Наконец отметим, что Перфильева справедливо возражает грузинским специалистам, возводившим генезис некоторых храмов Абхазии и Зеленчука к «упрощенному плану Самшвилдского Сиона» и игнорировавшим культурную роль Византии в Западном Закавказье. В данном случае просматривается попытка трактовки материала с позиций скорее идеологических и политических, нежели научных.

Однако в более поздней статье Л. А. Перфильева, уделившая большое внимание Зеленчукским храмам и особенно северному храму, пришла к выводам, на которые необходимо указать. Она, вопреки К. Н. Афанасьеву, устанавливает целый ряд композиционных и конструктивных несоответствий между северным храмом Зеленчука и Лыхненским в Абхазии и не допускает возможности их строительства одними мастерами. Соглашаясь с нашей датой строительства северного храма, Л. А. Перфильева допускает, что он мог послужить образцом при возведении храма в Лыхны «не позднее пер-

вой трети XI в.». Отметив, что северный храм нельзя отнести ни к «простому», ни к «сложному» типам крестовокупольных храмов и что он представляет «промежуточный» вариант, исследовательница пишет: «глубоко провинциальный Зеленчукский храм представляет собой нечто среднее между традициями столицы и периферии» (227, с. 187–200). В этих соображениях специалиста сделаны тонкие и, вероятно, верные коррективы уже сложившихся представлений. Но они не меняют главного: даты сооружения аланского кафедрала и его восточновизантийского генезиса.

Средний храм, как говорилось, очевидно был перепланирован в процессе строительства и превращен в иной тип – трехапсидный бесстолпный, с удлиненным западным рукавом. По сравнению с северным храмом это иная композиция с латитудинальным расположением трансепта. Ни на Северном Кавказе, ни в Абхазии типологических аналогий нет. В своем исследовании 1977 г. я попытался обосновать возможную генетическую связь среднего храма с храмами X–XIII вв. Западной Грузии: Заки, Цкарос-Тави, Энирабат, Долис-хана, Шорети, хотя эта связь была не безоговорочной и прямой (166, с. 58–60), отражавшей восточновизантийские импульсы (латитудинальная композиция) через включение грузинского Тао-Кларджетского княжества в состав Византийской империи. После этого К. Н. Афанасьев предложил иную версию: «наиболее интересными параллелями в данном случае может послужить ряд церквей Херсонеса (имеются в виду храмы по принятой Айналовым номерации № 19, 27 и др.)... тем самым устанавливаем наличие непосредственных связей верховьев Кубани, северных склонов Кавказа с византийской культурой уже посредством Херсонеса» (204, с. 113–114). Одновременно К. Н. Афанасьев указал на необходимость сравнительного анализа среднего храма с группой крестовокупольных храмов Грузии, в том числе названных выше, а также с трехцерковными базиликами Грузии (204, с. 116–117). Эти выводы перекликаются с заключениями Л. А. Перфильевой, с которыми следует согласиться: в Алании своя строительная традиция формировалась как часть более общей традиции Восточного Причерноморья, где проявилось художественное влияние отдельных традиций грузинской культуры и где давали о себе знать сильные импульсы столичной византийской культуры (226, с. 11). Явление культурного скрещивания и синкретизма налицо, но разве это отрицает присутствие определяющей облик памятника основной идеи?

Крымские аналогии среднему храму Зеленчука, указанные К. Н. Афанасьевым, могут нести в себе те идеи, которые были положены в основу композиции среднего храма. Херсонский храм № 27 имеет в плане форму чистого креста croix libre с двумя приделами с северной и южной сторон восточной ветви креста, северный придел с апсидой (102, с. 198, рис. 79). Храм № 19 (так называемый «храм с ковчегом») совершенно подобен храму № 27: тот же чистый крест с полукруглой апсидой с синтроном и пристройками по сторонам апсиды; южная прямоугольная – диаконник, северная с небольшой апсидой, перекрытой конхой и с ковчегом в ней (102, с. 198–199, рис. 100). «Малоазийское происхождение херсонских крестовокупольных зданий в форме свободного креста можно считать несомнен-

ным», – писал об этих храмах А. Л. Якобсон (102, с. 205) и датировал их VI–VII вв. Полемика между А. Л. Якобсоном и О. И. Домбровским по поводу датировки херсонских крестообразных храмов (особенно вокруг даты загородного храма) завершилась обстоятельной статьей О. И. Домбровского, кажется, подводящей итоги – большой крестообразный храм датируется « не ранее X в.» (220, с. 316). Если указанные К. Н. Афанасьевым крымские аналогии среднему храму будут подтверждены специальным исследованием, постулируемые нами выше византийские импульсы через Крым получат новое подтверждение.

В заключение нельзя не сказать об удивительном открытии наскальной иконы на склоне горного хребта, обращенном к среднему храму на левом берегу р. Большой Зеленчук, летом 1999 г. Удивительное состоит в том, что икона не была известна ни монахам св. Александро–Афонского Зеленчукского монастыря, существовавшего в Нижнем Архызе до революции 1917 г., ни местным жителям и охотникам, избороздившим скалы. Это открытие свидетельствует о том, что Нижний Архыз далеко не исчерпан и может подарить науке впредь новые интересные находки. Икона еще научно не опубликована и мои сведения о ней весьма ограничены.

По данным А. А. Демакова икона имеет размеры 1,40 х 0,80 м, написана на поверхности скалы красками (их цвет не указан) и обращена почти строго на восток. Рядом со скалой выявлены два ограбленных скальных погребения, в подошве скальной террасы и непосредственно под иконой найдена сложенная из массивных камней гробница, ориентированная по линии запад–восток. Датирующих эти захоронения материалов нет, но судя по конструкции погребальных сооружений они полностью соответствуют тем типам могил, которые в X – XII вв. были обычны для Нижнего Архыза. Очевидно, впредь до специального искусствоведческого анализа икона может быть предварительно датирована именно этим временем, ее древность не вызывает сомнений.

По мнению А. А. Демакова, лик Христа, написанный на скале, выполнен в византийско–православной традиции и относится к иконографическому типу «Нерукотворный Образ» (228, с. 102–103).

По заключению С. Н. Малахова, сообщенному мне лично и отраженному в популярной статье в журнале «Русский дом» (январь 2001, с. 30–31) и с которым я солидарен, это образ «Спас Нерукотворный», хорошо известный в византийской живописи. Возможность отождествления с образом Христа Пантократора не исключена, но кажется мало вероятной. Остается неизвестным характер красок (на снимках их две – три), цветовая гамма скудна, но мастерство художника поражает – несомненно, лик Христа Спасителя писал профессионал высокого уровня. Я допускаю, что это мог быть один из живописцев, расписывавших Зеленчукские храмы. Заслуживает быть отмеченным и то, что лик Христа Спасителя обращен к храмам и поселку Аланской епархии. Что было создано раньше – икона на скале или Зеленчукские храмы? Обоснованный ответ на этот вопрос мог бы многое нам разъяснить.

Следует отметить и то обстоятельство, что лик Христа Спасителя по-

мещен на скалах почти против среднего храма. А. А. Демаков и И. Л. Чумак в уже упоминавшемся исследовании пришли к заключению, что средний храм был заложен в праздник Преображения и был посвящен Спасу–Христу Спасителю (214, с. 95). Случайны ли эти совпадения? Возможно, что не случайны, но для восстановления внутренней связи между двумя памятниками пока надежных оснований нет.

«Спас Нерукотворный» Нижнего Архыза уже привлек к себе внимание и будет изучаться специалистами. Но сам факт его сохранения на открытом воздухе, хотя и под скальным козырьком, в условиях довольно влажного местного климата и его явления миру накануне 2000-летия христианства – своего рода чудо. Кажется, теперь никто не сможет усомниться в том, что Нижне–Архызское городище действительно было крупнейшим православно–христианским центром Северного Кавказа до XIII – XIV вв.

**Южный храм.** Из Зеленчукской группы самый скромный. Тип небольшой четырехстолпной крестовокупольной церкви простого варианта сложился в Малой Азии в средневизантийское время и ярко представлен зданием в Улади, типологически очень близким южному храму (177, с. 122–123, рис. 79). В Крыму еще одной параллелью, на наш взгляд, является церковь Иоанна Предтечи в Керчи, построенная в начале X в. (111, с. 202). Есть аналогии и в Абхазии (Алахадзиха, Мсыгхуа; 34, с. 11, рис. 2). Сказанное не согласуется с утверждением К. Н. Афанасьева о том, что южный храм не имеет близких аналогий ни в Абхазии, ни на Северном Кавказе, ни в Херсонесе (204, с. 118), но это действительно в связи с совершенно необычной и редкой формой подкупольного квадрата, вытянутого с запада на восток, что вызвало овальную форму барабана, свойственную только этому храму (204, с. 119). Согласно А. А. Демакову и И. Л. Чумаку, южный храм был посвящен св. Николаю Чудотворцу, как и северный (214, с. 96).

Я не историк архитектуры и недостаточно компетентен для глубокого специального исследования и бесспорно доказательных выводов. Это дело будущих всесторонне подготовленных исследователей. Но на основе того материала, которым я располагаю как историк и археолог, могу высказать свое убеждение в том, что группа Зеленчукских храмов X в. документально свидетельствует о включении Нижне-Архызского города в X–XII вв. в зону периферийного греко-византийского политического и культурного влияния на Северном Кавказе, шедшего не только напрямую, но и через Абхазию и Крым. Видимо, именно периферийное положение даже в системе византийского лимеса и географическая удаленность от крупных центров способствовала определенному синкретизму и фокусированию разнородных влияний и элементов в архитектуре (может быть, и в фресковой живописи) Зеленчукских храмов. Следует присоединиться к оставшемуся незамеченным, но верному выводу Ю. Н. Воронова о группе абхазо-аланских церквей, характеризующих особый западно-кавказский путь развития византийского храмового зодчества (Пицунда, Лыхны, Зеленчук и др.).

Нижне-Архызское городище X–XII вв. дает беспрецедентную для Северного Кавказа концентрацию христианских храмов, напоминающую аналогичную ситуацию в крымском Херсоне. В их число входят не только

монументальные купольные здания, но и «малые формы» – небольшие и непритязательные одноапсидные церкви и часовни-капеллы. Всего их сейчас известно 11, из них семь на территории поселка епархии и вокруг него. Все они нами описаны (203, с. 94–102) и связаны генетически в своих исходных формах с византийским провинциальным зодчеством, представленным в Малой Азии, Абхазии, Крыму, Болгарии, Венгрии. В то же время нельзя не видеть и местные особенности, выразившиеся в первую очередь в строительной технике (203, с. 100). «Малые формы» возводились в технике сухой кладки или кладки с применением глиняного раствора так, как строились целые городища, и это – местная строительная культура. Кроме названных выше 11 малых церквей к Нижнему Архызу, очевидно, надо приурочить три более крупных и сложных по своему плану одноапсидных храма, зафиксированных Д. М. Струковым в 1886 г. (217, л. 42; 203, рис. 65, 1–3). Переводя масштаб в аршинах в метры, получаем размеры: церкви 1 – 12х3 м, церкви 2 – 13,30х7,70 м, церкви 3 – 12,65х8,40 м – памятники довольно значительные. Никаких более подробных сведений нет, и мы вынуждены ограничиться рассмотрением планов этих построек, которые полностью вписываются в круг христианского зодчества византийской культурной ойкумены. Тип наиболее простой, с нерасчлененным внутренним пространством капеллы Малой Азии (229, с. 157, рис. 14) дает исходную форму, более сложные филиации которой представлены в Болгарии (230, рис. 4, 5, 7, 9 и др.; 231, с. 109–112. табл. I–IV), Крыму (232, с. 135, рис. 99; 233, с. 70–74), в Абхазии (234, с. 99, рис. 1; 235, с. 78, рис. 6 и др.). Если упомянутые выше три церкви X–XII вв. со временем будут найдены и подтверждены, общее число церквей «малых форм» в Нижнем Архызе достигнет 14, а с купольными храмами – 17. В комплексе с христианскими кладбищами Нижнего Архыза (только на кладбище у северного храма вскрыто более 130 погребений; 203, с. 157), памятниками греко-христианской эпиграфики и находками отдельных предметов церковного обихода (например, серебряный круглый медальон с боковыми ушками и изображением св. Федора; 236, с. 125) перед нами возникает картина типично средневекового развивающегося полуварварского-полухристианского города, ставшего крупнейшим христианским центром Северного Кавказа и очагом этого вероучения на юго-востоке Европы. Для северокавказского региона это одновременно и культурный центр, представивший соседним кавказским племенам все достижения христианской цивилизации: величественную архитектуру, монументальную фресковую живопись, церковную музыку, ювелирные произведения прикладного искусства, яркие одежды священников, греческую письменность...

Существование письменности на городище подтверждено найденными на нем и неподалеку эпиграфическими памятниками X–XII вв., из которых самой известной стала так называемая «древнеосетинская Зеленчукская надпись», открытая в верховьях Большого Зеленчука Д. М. Струковым и опубликованная В. Ф. Миллером (206) и Л. Згустой (237). Написанная греческими буквами на алано-осетинском языке Зеленчукская надпись указывает на то, что в XI в. в ущелье Большого Зеленчука на основе гре-

ческого алфавита создавалась своя письменность, к сожалению, не получившая развития и оборвавшаяся в XII в. на фоне резко изменившейся этнополитической ситуации. Мы об этом скажем ниже. Нет особых сомнений и в том, что из Нижнего Архыза в Константинополь и обратно циркулировала переписка, часть которой опубликована.

Кажется очевидным, что подобный город и христианский центр должен был иметь название, так или иначе отразившееся в документах. Но прямых данных о древнем названии Нижне-Архызского городища нет. Есть позднейшие наименования, присвоенные ему кавказскими народами. Так, Ю. Клапрот отметил черкесское название развалин церквей на Б. Зеленчуке «Маджар-Оунне» (238, с. 196), что, по Ю. Клапроту, означало «кирпичные дома». По Ш. Б. Ногмову, каменные здания в верховьях Кефара и на реке Зеленчуке называются «эллигхнеяунне», т.е. дома эллинов (54, с. 73) – греков, наконец, у Дюбуа де Монпере встречаем явно тюркское (карачаевское) название «Эски-Шехир», т.е. «старый город» (33, с. 322).* Если просмотреть список епархий, подчиненных Константинопольской патриархии в XI в., нетрудно заметить, что подавляющее большинство носит названия городов – центров епархий (напр., Кесария, Эфес, Ираклия, Анкира, Сарды, Никея и т. д.), и лишь несколько самых дальних епархий названы по стране пребывания (Россия, Германия, Зихия, Алания; 239, с. 404–420). Но в более ранних нотициях VIII–IX вв., изданных К. Де-Боором, епархия Готия имеет центром Дорос, епархия Зихия – Херсонес, епархия Авазгия – Никопсис (44, с. 521–522). Как известно, в VIII–IX вв. аланская кафедра еще не была создана, поэтому ценных для нас сведений у Де-Боора нет. Нет их и в нотициях, изданных Н. Гельцером. Возможно, что во время организации титулярной Аланской кафедры Нижне-Архызское городище только формировалось и еще не получило византийской номинации, почему и кафедра была названа Аланской – по стране и местному населению. Затем это название вошло в обиход, стало привычным и традиционным, не получившим конкретизации. Но крупный центр на Большом Зеленчуке существовал реально и вряд ли можно доверять Ал-Идриси (XII в.), при описании Алании заявившему: «На ней нет известных городов» (240, с. 210). Развивающиеся раннефеодальные города или крупные поселения – протогорода были (241, с. 148–163), но их древние названия стерты временем.

Сознавая смелость и гипотетичность предлагаемой ниже версии, я решаюсь, исходя из позиций греко-византийского языка и вероятного восприятия города в Нижнем Архызе византийцами, условно именовать его Аланополисом (Аланополем), т.е. «аланским городом», «городом алан». На возможность данного допущения указывает не только хорошо известный исторический контекст, связанный с Аланией и Аланской епархией, но и тот факт, что номинация «Аланополис» представляет кальку известного и уже упоминавшегося выше названия города «Зихополис», т.е. «зихский город» (242, с. 71). Последний, вероятно, локализуется на берегу

---

* Существует также фантастическая версия П Буткова, ссылавшегося на Птолемея (II в.), о названии Аспе или Успе (Бутков. О имени Козак. Вестник Европы, 23. М, 1822, с 201).

р. Нечепсухо и идентичен городу Никопсис в окрестностях Туапсе (68, с. 29), где имеются руины базилики с капителями византийско-коринфского типа V–VI вв. (243, с. 95).

Попытаемся очертить хотя бы приблизительную территорию Аланской епархии. Этот вопрос уже рассматривался на основе картографирования архитектурных памятников, имеющих восточно-византийские связи, и христианских мегалитических памятников – каменных крестов и плит с крестами и греческими надписями, относящимися ко времени до XVI в. Ареалы упомянутых архитектурных памятников и христианских мегалитов почти совпадают, это район между верховьями Б. Лабы на западе и окрестностями г. Нальчика на востоке (166, с. 116–117). Полагаю, что это территория диоцеза Алании, в структуру которого наряду с собственно Аланской епархией входили местные приходы, подчиненные аланским митрополитам. Судя по археологическим данным, таких приходов было много, почти на всех городищах верховьев Кубани открыты маленькие церквушки-капеллы (244, с. 172–180), в которых, естественно, происходили службы. Некоторые приходы были крупными и имели по нескольку церквей (например, Ильичевское городище на р. Уруп), и священники таких местных центров рукополагались аланскими митрополитами в кафедральном соборе. Как пишет Г. Г. Литаврин, «характерная черта византийских епископий – их малые размеры: зачастую это был заштатный городок, почти деревня с ее ближайшей округой» (245, с. 99). Алания не Византия, но вряд ли в ней было иначе. Какова была реальная власть аланских иерархов на территории епархии, мы не знаем, но вряд ли эта власть была глубокой и устойчивой.

Наши сведения о внутренней истории Аланской епархии скудны. Существенно, что во второй половине X в. недавно созданная Аланская кафедра из архиепископии превратилась в митрополию, т.е. возвысилась и заняла в нотициях этого времени 61 место вслед за Россией, тогда как более древняя Авазгия осталась в ранге епископии. Ю. А. Кулаковский справедливо объяснял эти факты возросшим политическим весом алан (133, с. 176). Дальнейшие перипетии в истории аланской кафедры и ее соединения и разъединения с другими кафедрами показаны в упомянутом труде Ю. А. Кулаковского, причем, большая часть сведений относится к XV в. Один из интереснейших документов – так называемое «Аланское послание» епископа Феодора – на русском языке также опубликовано Ю. А. Кулаковским (246, с. 11–27).* Назначенный аланским епископом Феодор прибыл из Византии морем в Херсон и некоторое время находился у «малых» алан (явно их крымской группы, находившейся на побережье недалеко от Херсона). После переезда в Боспор, а оттуда на кавказский берег, Феодор направился в глубь «Скифии». Последняя подразумевает обширную северокавказскую равнину. Через 60 дней путешествия Феодор прибыл в свою епархию. Но здесь епископа ждал неприятный сюрприз, демонстрирующий состояние Аланской епархии: какой-то самозванец, ку-

---

* Данный источник и некоторые другие алановедческие штудии маститого ученого недавно переизданы С. М. Переваловым (Кулаковский Ю. А. Избранные труды по истории аланов и Сарматии. Санкт-Петербург, «Алетейя», 2000).

пец из Лазики, воспользовавшись длительным отсутствием законного епископа, объехал всю епархию и, рукоположив местных священников, объявил себя епископом. После появления Феодора он спешно скрылся в Лазику. Епископ Феодор сокрушается по поводу того, что легковерные аланы доверились проходимцу. Феодор был вынужден вновь рукоположить тех, кого рукоположил лазский купец, «так как опасность грозила всей церкви и все были так ничтожны и никого не было пригодного для священника». «Аланы христиане только по имени», «отличия моих пасомых – убийства прежде всего и прочие виды смертей», – пишет епископ в своем послании. Это весьма яркая и главное – достоверная характеристика аланского христианства, история которого к тому времени насчитывала уже до 300 лет. В свете приведенных фактов и оценок трудно согласиться с М. В. Бибиковым в том, что в XIII в. Алания в византийских источниках представляется, подобно Руси, оплотом православия в Европе (247, с. 144). О каком «оплоте» может идти речь?

При интерпретации «Аланского послания» я использовал перевод Ю. А. Кулаковского (166, с. 20) и попытался столкновение с лазским самозваным купцом осмыслить как попытку грузинской церкви завоевать позиции в Алании. О том же, но в более решительных выражениях, писал В. Б. Виноградов, увидевший «вассальную зависимость» Алании от Грузии (248, с. 162–163). С критикой этих взглядов выступил С. Н. Малахов, указавший, что в «Послании» фигурирует не купец-лаз, а родственник бывшего пастыря Алании, представившийся новым епископом, скрывшийся в Лазику не в современной Западной Грузии, а в Лазику восточнее Трапезунда, т.е. фактически на территорию Трапезундского царства (249, с. 166–167). Естественно, поправки С. Н. Малахова меняют исторический контекст событий. Меняется и хронология, предложенная Ю. А. Кулаковским – 1240 г. Греческая исследовательница М. Нистазопулос и солидарный с ней П. И. Жаворонков показали, что епископ Феодор был отправлен в Аланию патриархом Германом II в январе 1223 г., послание было написано в 1225 г., а 6 февраля 1226 г. Феодор уже присутствовал на Синоде в Никее (250, с. 187–188, прим. 27). Таким образом, епископ Феодор в Алании находился три года и благополучно вернулся. Но это, кажется, не значит, что он остался в Никее и не был вновь отправлен на место службы в Аланию. В грамоте патриарха Германа II к митрополиту Руси Кириллу I от 1228 г. назван «ясьский Феодор смиренный митрополит», т.е. асский-аланский (251, кол. 79). Возвращение было недолгим и можно думать, что после Синода в том же 1226 г. Феодор уехал на Северный Кавказ. Ясно, что Константинопольская патриархия была заинтересована в удержании Аланской епархии в своих руках. Ее территория и юрисдикция в XIII в., уже после татаро-монгольского нашествия на Кавказ, значительно расширились. Об этом свидетельствуют ответы Константинопольского патриаршего собора на вопросы сарайского (г. Сарай-Бату, первая столица Золотой Орды у с. Селитренное Астраханской области) епископа Феогноста от 12 августа 1276 г., где говорится, что Сарайская епископия сопредельна с Аланией и Зихией и что из Алании и Зихии есть выходцы в Сарайскую епископию (251, кол. 10, 15). В середине XIV в. претензии аланс-

ких митрополитов достигли Нижнего Дона и Танаиса: митрополит Симеон. получив ярлык от хана в Орде, стал заниматься незаконными поборами в Танаисе и запретил местным священникам отправлять требы, «вследствие чего дети некоторых православных семейств были окрещены в армянскую веру» (133, с. 186). Действия Симеона обжаловали священники Таны протопоп Михаил и пресвитеры Николай и Феодор, заявившие, что митрополит «Аланийский» лишил их издревле принадлежавших им прав. Жалоба была разобрана самим патриархом Исидором I (1347–1350 гг.) в присутствии аланского иерарха в пользу жаловавшихся священников. Но по возвращении в Аланию митрополит продолжал грабительствовать и даже рукоположил архиереев на Кавказскую митрополию и в Сарай, за что в конце концов был низложен. Не все ясно в этой истории, но она ярко показывает внутреннее состояние Аланской епархии в XIV в. Симеон был заочно осужден и лишен священства (252, с. 449–455). По замечанию Ю. А. Кулаковского, из этих фактов следует, что «собственная Алания имела очень малое значение в епархии этого имени», так как Симеон носил титул «митрополита всей Алании» – всех алан, в том числе и живущих на Нижнем Дону (133, с. 188). Но формальный центр епархии и ее кафедральный собор вряд ли мог быть перемещен из ущелья Б. Зеленчука, резиденция митрополита, очевидно, оставалась здесь.

Я не могу настаивать на данных предположениях, ибо в акте 114 от 1347 г. говорится об Алании, как не имеющей «собственной архиерейской кафедры по той причине, что народ ее пастушеский» (252, с. 447). Кроме того, судя по нашим многолетним раскопкам Нижне-Архызского городища, жизнь на нем затухла к концу XII в. Как считает С. Н. Малахов, с конца XI – начала XII вв. в Алании протекает быстрый процесс дезурбанизации складывавшихся раннегородских центров, номадизация хозяйства и всех сфер быта основной части населения, и именно эти негативные процессы побудили переместить епархиальный центр Алании в Сотириуполь на р. Чорох в Лазике, восточнее Трапезунда. Перемещение центра Аланской митрополии из Нижнего Архыза в Сотириуполь произошло между 1084 и 1105 годами. С этого времени Сотириуполь стал кафедральным городом аланского митрополита (249, с. 154–160).

Перенесение кафедрального центра Алании за пределы ее границ, по С. Н. Малахову, составило главную особенность ее церковной организации и оказало влияние на дальнейшую христианизацию народов Северного Кавказа в XII–XIV вв. (249, с. 170).

Изложенные выше построения не лишены внутренних противоречий и неясностей. Дезурбанизация и номадизация хозяйства и «всех сфер быта» Алании, о чем говорит С. Н. Малахов, видимо, действительно имела место, но эти негативные процессы не были результатом только внутреннего развития аланского общества. Вспомним, как была сильна Алания еще в конце XI в. при властителе Дургулеле Великом, имевшим византийский титул эксусиократора (184, с. 238). Но положение стало быстро изменяться после смерти Дургулеля, последовавшей в конце 70 – начале 80-х годов XI в. (253, с. 86) – появляются признаки феодальной раздробленности и междоусобиц со всеми их последствиями, хорошо известными и на Руси. Одно-

временно на предкавказских равнинах, затем предгорьях появляются массы тюркоязычных кочевников половцев, потеснившие алан и быстро ставшие крупной военно-политической силой Северного Кавказа. Половцы начинают настойчивое продвижение из предгорий в горные ущелья верхнего Прикубанья, что демонстрируется археологическими памятниками (особенно каменными изваяниями воинов-героев). Этнополитическая ситуация в регионе параллельно с ситуацией демографической начинает изменяться не в пользу алан-христиан. Половцы христианами не были и вряд ли они питали почтение к христианским храмам, церковному клиру и самому митрополиту. Я думаю, что именно эти угрозы и побудили аланский клир просить о переносе центра Аланской епархии в далекий и безопасный Сотириуполь, причем это произошло через несколько лет после смерти Дургулеля. С. Н. Малахов убедительно показал, что перенос в Сотириуполь состоялся. Вскоре после этих событий город в Нижнем Архызе, обслуживавший потребности епархиального центра, пришел в упадок и захирел (203, с. 247). Но говорить о полном прекращении церковных функций мы не можем. Статус Нижнего Архыза в XII и последующих веках нам неизвестен, но приходится считаться с тем, что христианские кладбища и северного, и среднего храмов функционировали и в XIII–XIV вв. А это означает, что христианское население и какая-то группа священников, совершавших хотя бы таинство крещения и литии (отпевания) в Нижнем Архызе продолжала жить, пользуясь иммунитетом со стороны тюрок. Часть последних, возможно, даже приобщалась к христианству.

Для того, чтобы получить ярлык в Орде и явиться для поборов с кликов в Танаис, митрополит Симеон должен был иметь местопребывание в пределах Аланской епархии. Что препятствует в таком случае видеть Нижний Архыз и в XIV в. резиденцией аланских митрополитов? Не мог ли он быть «филиалом» Сотириупольской кафедры? Не могло ли на всех этих перипетиях, о которых мы вынуждены гадать, отражаться противостояние и соперничество между Никеей и ее патриархом и церковью Трапезундской империи, изложенные в публикации П. И. Жаворонкова (250). Надо признать, что мы слишком слабо осведомлены для формулирования уверенных выводов и с этим нередко повторяющимся неприятным обстоятельством приходится смириться.

## 11. СТРУКТУРА АЛАНСКОЙ ЕПАРХИИ

До сих пор мы рассматривали Аланскую епархию как нечто монолитное, как церковную организацию без внутренней структуры. При значительной территории, почти соответствующей территории Алании как политического образования, а также длительности существования Аланской епархии подобная ситуация – отсутствие внутренней организации епархии – кажется невероятной. Единый центр епархии в «Аланополисе» нами определен. Здесь находились кафедральный собор, резиденция митрополита и его клира, монастырь с крупным средним храмом, вполне вероятная церковная школа для подготовки приходских священников из монахов, здесь мог находиться глав-

ный скрипторий епархии, откуда велась переписка и составлялись текущие документы. Здесь могла находиться библиотека и мастерская по изготовлению клепаных железных крестов и других элементарных предметов культа. Все это определяет безусловно доминирующий статус христианского центра в ущелье Большого Зеленчука. Поскольку он возглавлялся митрополитом Алании, прямо ему подчиненную округу, составлявшую его приход, можно условно назвать Аланской митрополией. Она была административным ядром аланской церковной организации. К сожалению, мы не имеем возможности очертить ареал, собственно принадлежащий Аланской митрополии – данных нет. Что могло быть на остальной территории Алании?

Поскольку письменные источники весьма ограничены и скупы, материал для дальнейших суждений и реконструкций дает археология. Возможно выделение нескольких локальных районов скопления христианских древностей, в первую очередь церквей, и в таких районах усматривать местные христианские центры. Кроме того, следует полагать, следуя логике событий, существование в Алании церковной организации, построенной по византийскому образцу. Суть организации Константинопольской патриархии, по Ш. Дилю, состоит в том, что в X в. патриарх управлял 57 митрополиями, 49 архиепископствами и 514 епископствами (4, с. 72). Среди митрополий была и Аланская, ее митрополит был высшим иерархом на всей территории епархии и, безусловно, имел право рукополагать епископов в городах и крупных населенных пунктах Алании. Об обряде рукоположения в документах, относящихся к Аланской епархии, говорится не раз. Следовательно, мы можем допустить, что епархия была разделена на несколько епископств, в свою очередь состоящих из местных приходов. Последние были почти на всех аланских городищах и возглавлялись местными приходскими священниками с низким уровнем подготовки и служившими в небольших зальных одноапсидных капеллах. Вероятно, что высший клир епархии время от времени для решения важных вопросов собирался на свои поместные соборы, происходившие в центре епархии на Большом Зеленчуке. Попытаемся на соответствующем материале выделить те епископства, которые вместе с митрополией составляли предполагаемую структуру епархии* , просуществовавшей несколько столетий (по крайней мере, до XV столетия) и проявившей устойчивость даже после татаро-монгольского нашествия.

**Урупская епископия.** Предполагаемый ее центр локализуется на крупном городище X–XIII вв. близ хутора Ильич в верховьях р. Уруп (Отрадненский район Краснодарского края). Открыто местным краеведом М. Н. Ложкиным, подвергалось раскопкам в 1965 г. экспедицией Краснодарского госуниверситета во главе с Н. В. Анфимовым, в последующие годы В. Н. Каминским. Описание городища и результаты раскопок опубликованы М. Н. Ложкиным (165, с. 270–276; 170, с. 29–61). Городище на-

---

* На территории Абхазии, бывшей ближайшим соседом Алании и оказавшей на ее христианизацию большое влияние, в начале X в. существовало 5 епархий: Пицунда, Анакопия, Дранды, Илори, Мокви (см.: А. Леонид. Абхазия и ее христианские древности. М., 1887, с. 44), причем названный автор указывал даже епископство на горе Касбурун близ Нальчика, «т. е. в стране Алан» (А. Леонид. Абхазия и ее христианские древности, с. 84). Вероятно, эти сведения заимствованы у Ш. Б. Ногмова.

столько основательно укреплено как естественно (балками рек Уруп и Кува), так и искусственно системой валов и каменных стен, что я попытался увидеть в нем вошедшую в осетинский нартский эпос крепость «Уарп-фидар» (Уарп – древнее название р. Уруп; 254, с. 83–85). В историческую память потомков алан крепость на Урупе и сам Уруп вошли не случайно: на Уарпе живет Уарп-алдар (князь) и его жена Уарп-ахсин, но главное – здесь живет сам Уастырджи – св. Георгий, один из героев осетинской мифологии. В крепости Уарпа собираются на совет небесные силы. Как видим, сакральное значение «Уарп-фидар» здесь выделено совершенно особо и, очевидно, исторически мотивировано.

Нет никаких сомнений, что Ильичевское городище представляло крупный населенный пункт. Раскопками Н. В. Анфимова, М. Н. Ложкина и В. Н. Каминского в его центральной и наиболее заселенной части (поляна летней МТФ) открыто семь церквей, опубликованных М. Н. Ложкиным (165, с. 272, рис. 2, 4, 6) и И. В. Каминской (244, с. 174–175, рис. 2, 4, рис. 3, 2). Вскрытый Н. В. Анфимовым и М. Н. Ложкиным наиболее крупный храм типа эллинистической базилики VI–VII вв. в качестве версии нами уже рассмотрен выше. Возможно, это центральный храм городища с меморием в северном притворе.

Остальные ильичевские церкви по архитектурно-типологическим особенностям подразделяются на две группы, чего не было в Нижнем Архызе. В первую группу входят четыре здания. Это зальные однонефные (в двух случаях с узкими приделами с юга; 244, рис. 2, 4, рис. 3, 2) капеллы с выступающими полукруглыми апсидами, обычные для Алании, Абхазии, Крыма, Болгарии и других провинций византийской ойкумены – тип маленькой церкви, существовавшей по крайней мере до XV в. Во вторую группу входит три здания. Это такие же небольшие зальные капеллы, но с апсидой, не выраженной снаружи и вписанной в восточную стену.

Если церкви первой группы нам уже хорошо известны, на зданиях второй группы надо кратко остановиться. Разработка апсидальной части, вписанность апсиды в массив восточной стены ставят эту группу зданий в связь с культовой архитектурой Закавказья, в частности, с грузинской, что и было справедливо подмечено М. Н. Ложкиным (165, с. 272–274; 255, с. 30–35). Данная версия подтверждается обломками каменной резной алтарной преграды из церкви 1, в орнаментации которой преобладает мотив плетенки в разных вариациях и с употреблением остроконечных пальметт (165, с. 273, рис. 3). Автор указывает ближайшую аналогию в церкви с. Полтавского в Абхазии и ряд параллелей в Грузии XII–XIII вв. Не возражая против названных аналогий, заметим, что выводы М. Н. Ложкина имеют предварительный характер. Безусловно, уникальная для Северного Кавказа резная алтарная преграда требует реконструкции, восстановления первоначального вида и специального изучения (собранные в ходе раскопок 360 фрагментов преграды делают такую попытку обнадеживающей).

Анализ церквей второй группы позволил М. Н. Ложкину сделать вывод о «распространении культурного влияния средневековой Грузии XI–XII столетий не только на Центральное Предкавказье, где обнаруже-

ны памятники грузинской архитектуры (?? – *В. К.*), но и на северозападные склоны Кавказа в пределах современного Краснодарского края» (256, с. 3). Но надо ли говорить, что хутор Ильич – это еще не весь Краснодарский край! Вслед за М. Н. Ложкиным с подобными дефинициями в грузинском журнале «Известия» АН ГССР выступил В. Б. Виноградов. Выше мы уже касались этой статьи.

Я разделяю наблюдения М. Н. Ложкина о влиянии закавказско-грузинской церковной архитектуры на церкви второй группы Ильичевского городища, но не в столь прямолинейном виде. О прямом влиянии Картли на верховья Урупа говорить трудно. Влияние грузинского зодчества может рассматриваться как влияние, шедшее через Абхазию, с 20-х годов XI в. включенную в состав единого грузинского царства и попавшую под сильное воздействие грузинской культуры (166, с. 97). Абхазская аналогия алтарной преграде из церкви 1 подтверждает «абхазский след» (257, с. 26, рис. 15). Появление церквей грузинского стиля на Ильичевском городище скорее всего следует рассматривать как один из фактов аланоабхазских связей XI–XII вв. Если абхазские мастера «обези» в конце XI в. участвовали в отделке Успенского собора в далеком Киеве, то в соседней Алании они могли работать по приглашению местных властителей – «уарп-алдаров».

Означенное скопление христианских церквей, христианские погребения около некоторых из них, находки металлических (в том числе клепаных железных) крестов и сломанного каменного креста с явно греческой надписью (170, с. 59, рис. 19, 1–2) позволяют выделить Ильичевское городище как один из христианских центров Алании. Допустимо осторожное предположение, что здесь находилась наиболее западная епископия Аланской епархии, которую можно условно назвать Урупской епископией (вряд ли мы когда-нибудь узнаем ее подлинное название). Соответственно, на городище постоянно пребывал епископ, рукоположенный в кафедральном соборе Нижнего Архыза. Территориальные пределы епископии неуловимы, но можно думать, что все окружающие приходы в радиусе, быть может, 30–40 км подчинялись Урупскому епископу. Среди ближайших назовем Урупское городище с церковью (258, с. 139), Первомайское городище на Большой Лабе с двумя храмами (244, с. 174, рис. 2, 1–2), городище Куньша около станицы Ахметовской (244, с. 175, рис. 3, 5) и др.

Возможно, что в пределы Урупской епископии входила долина Большой Лабы, где в урочище Загедан известны пока неизученные руины двух одноапсидных приходских церквей сухой кладки (114, с. 53), а также район станицы Преградной, лежащей по Урупу выше Ильичевского городища в западной части благодатной северо-юрской депрессии между Большой Лабой и Кубанью. Церквей здесь пока не выявлено, но наблюдается скопление каменных изваяний воинов, в том числе и христианских – с крестами на плечах и шлемах (259, с. 230). Видимо, это воины-герои, но происхождение их до сих пор остается спорным. Три каменных креста без определенной даты в последнее время выявлены в районе Армавира (авторы публикации допускают возможность их отнесения к раннехристианскому

времени до X в. (260, с. 19). Исходя из концентрации христианских древностей на Ильичевском городище С. Н. Малахов и Е. И. Нарожный высказывают осторожное предположение о возможной связи среднекубанских каменных крестов с этим христианским центром (260, с. 20).

**Кубанская епископия.** Ее центральном храмом мне представляется известный Шоанинский храм на вершине горы Шоана, господствующей над долиной Кубани, на левом ее берегу рядом с современным осетинским селом Коста Хетагурово. Упомянутая гора занимает выгодное положение при выходе Кубани из ущелья на предгорную равнину близ пересечения двух важных путей, один из которых шел от Большой Лабы по упоминавшейся северо-юрской депрессии (в широтном направлении) к Кубани и р. Мара, поднимался на перевал Кумбаши и далее на Подкумок. Второй путь, теперь известный как Военно-Сухумская дорога, по Кубани и Теберде направлялся на Клухорский перевал и далее к побережью и Сухуми. Таким образом, близ Шоаны скрещивались два важнейших ответвления Великого Шелкового пути – Даринский и Мисимианский (114, с. 26). Естественно, что это место было оживленным и густо населенным, надежно защищавшимся могучим Хумаринским городищем – крепостью на правом берегу Кубани (261, с. 115–124). Касаясь данной ситуации, мне уже приходилось отмечать, что «это место выхода Кубани на предгорную равнину было в древности обжито очень густо, а солидный христианский приход обусловил необходимость сооружения крупного христианского храма. Я думаю, что район вокруг скалы Шоана с храмом по обоим берегам Кубани представлял почти сплошную застройку из нескольких крупных поселений, имевших тенденцию разрастаться в город» (114, с. 25). Вот свидетельство Нарышкина, побывавшего здесь в 1867 г.: «При впадении реки Каракент в Кубань, близ того места, где дорога поворачивает к каменноугольным копям, я осмотрел местность, которая особенно поразила меня тем, что от впадения реки Кубыши в Кубань до самого подножия близлежащих гор вся плоскость покрыта следами многочисленных зданий всякого вида, между которыми ясно виднеются линии улиц и обросшие зеленью фундаменты капитальных стен довольно больших зданий. Вероятно, на этом месте было значительное поселение или город. Тут же находятся разбросанные в разных местах каменные кресты, из которых весьма немногие еще утверждены в своих каменных гнездах, вся эта местность носит название Каракент» (тюрк. «Черный город»; 223, с. 351–352). О необычайном скоплении в данной местности, у бывшего укрепления Хумаринского, каменных крестов и плит пишут А. Фиркович и другие авторы XIX в. (262, с. 384–386), некоторые из них сохранились до сих пор (263, с. 45-Хумара). Оригинальным памятником христианства, фактически неизвестным даже специалистам, являются петроглифы в виде множества крестов, выбитых на валунах по правому берегу Кубани от Хумары вверх. Открыты в 1940 г. К. М. Петролевичем и названы им «поле культа» у слияния рек Мары и Кубани, размером 20х30 м. Наряду с крестами на камнях выбиты антропоморфные фигурки и чашечные углубления. На камне 5 выделяется маленький «солнечный диск», на камне 6 – «большой солнечный диск» из

семи концентрических кругов, диаметр 40 см. Есть и фигуры иных начертаний: трезубцы, четырехугольники, различные комбинации знаков. Всего петроглифы насчитаны на 26 камнях (264, с. 19–54). Во время немецкой оккупации 1942 г. эти петроглифы были сфотографированы неким доктором Меттер, а в 1963 г. опубликованы археологом А. Хейслером, признавшим их средневековыми (265, с. 896, табл. XVI, XVII, XVIII). Как это ни странно, но интереснейший археологический объект не попал в сводку Е. П. Алексеевой (266) и не нашел отражения в работах археологов Карачаево-Черкесии.

Однако вернемся к исчезнувшему древнему городу Каракент, население которого (как и всей округи) было явно христианским и, очевидно, составляло основу местного прихода. Руины в 1959 г. осматривала Е. П. Алексеева, собравшая керамику X–XII вв. В. 1979 г. городище обследовано Х. Х. Биджиевым. Площадь городища 7 га, по периметру укреплено каменной стеной с башнями. Открыт ряд могильников IV–XIII вв. и остатки христианского храма (261, с. 106). Можно полагать, что к тому же приходу, условно нами названному Кубанской епископией, относились все городища и поселения от городища Инджур-Гата до верховьев Теберды и притоков Кубани. Как уже было сказано, центром этого мощного прихода был храм Шоана, вознесенный на верх почти неприступной скалы.

**Храм Шоана.** В литературе известен давно и неоднократно описывался. Одно из первых упоминаний принадлежит Ю. Клапроту, сообщившему, что местные черкесы церковь и гору называют «клисси» (от греческого «экклесиа» – церковь) и связывают это здание с «френками», т.е. европейцами (238, с. 194). Сам Клапрот на Шоане не был, но собранные им фольклорные сведения важны для исторических реконструкций. Архитектурные обмеры Шоанинского храма впервые сделал в 1829 г. архитектор Кавминвод И. Бернадацци (подлинники хранятся в чертежехранилище быв. ГАИМК, инв. № 2384–2385). И. Бернадацци поразило «самое ее построение по всем правилам искусства и прочность» церкви (267, с. 186–191). Из дальнейших упоминаний и описаний укажем план и прекрасный рисунок северного фасада храма, опубликованные Нарышкиным (223, табл. II). В интерьере храма Нарышкин видел «следы штукатурки, окраски, а также и крестов, но ни ликов, ни других изображений не оказалось» (223, с. 353). Однако по сведениям А. Фирковича, в Шоанинском храме «на правой стороне алтаря изображен крест, окрашенный в средине желтою, а по краям черною краскою; в средине его виден терновый венец; по сторонам же креста полустертая греческая надпись: ок… евон… Δηлос леонос (вероятно, имя раба Божия Леона, соорудившего крест), в нижней части креста: ANΔPEAC OCTHC (Андрей… ?)» (79, с. 19). Наличие фресок не вызывает сомнений.

Попытки провести раскопки внутри храма оказались неудачны: пол перекопан. В 1895 г. В. М. Сысоев при реставрационных работах (скорее всего, когда Шоанинский храм приспосабливался к нуждам открываемого здесь мужского монастыря. – *В. К.*) под северной его частью нашел каменный склеп с размерами: 2,58x2,13x1,60 м (высота). В западной стене имелся входной проем.

Уже дореволюционные исследователи наметили дату храма Шоана – X–XI вв. (36, с. 16; 268, с. 135) и поставили вопрос о византийских истоках его архитектуры (269, с. 243, прим.). В плане Шоана представляет трехапсидное и трехнефное здание с четырьмя квадратными в сечении столбами, несущими подпружные арки и главу. Центральная апсида шире боковых, алтарные простенки прорезаны низкими входами в жертвенник и диаконник. С севера и юга храм имеет закрытые притворы с входными проемами, с запада притвора нет, т. к. западный фасад выходит к отвесному обрыву материковой скалы. Наиболее обширная площадка и наиболее удобный подход к храму с севера. Длина здания 12,90 м, ширина по западному фасаду – 8,90 м, высота приравнена к длине. В боковых апсидах сохранились следы одноступенчатой солеи, повышавшей алтарную часть. К. Н. Афанасьев установил модульный размер здания, соотносящийся с модулем северного храма Зеленчука, как сторона и диагональ квадрата. По К. Н. Афанасьеву, это «устанавливает прямую связь между этими храмами. Нет сомнений, что они – храмы–родственники, причем родственники близкие и сооружены если не одним зодчим, то зодчим одной архитектурной школы» (204, с. 109). Действительно, ближайшее родство северного Зеленчукского и Шоанинского храмов не вызывает сомнений, хотя есть и разница в деталях: закрытые притворы Шоаны, восьмигранный снаружи барабан, украшенный в верхней части аркатурным фризом, оформление арочных завершений окон не из кирпича, а монолитными плитами – архивольтами. Но эти детали малосущественны на фоне общего сходства, подчеркиваемого таким важным элементом сходства, как квадратные в сечении пилоны (на территории Абхазии в синхронных памятниках они крестовидные).

Видимо, у нас есть достаточно оснований строительство Шоанинского храма синхронизировать со временем строительства северного храма Большого Зеленчука и отнести Шоану широко к первой половине X в. (166, с. 72). Не будем вдаваться в старую полемику о грузинском политическом и религиозном влиянии на верховья Кубани и грузинском происхождении храмов, в том числе Шоаны (270, с. 54; 271, с. 53). Эта версия убедительно отвергнута, и мы к ней не возвращаемся.

О функциональном назначении Шоанинского храма как собора для большого Кубанского прихода и резиденции местного епископа или архиепископа мы уже говорили. Заметим, кстати, что с северо-западной стороны на плоской вершине горы заметны руины каменных построек и встречается керамика аланского времени. Не есть ли это остатки жилых построек кубанского епископа и его клира?

Кажется несомненным, что строительство репрезентативного, видного на многие километры белоснежного храма свидетельствует о важности Кубанской епископии – многолюдной и богатой. В то же время есть вопросы. Мы знаем, что на городище Каракент были небольшие приходские церкви. Почему главный собор было нельзя поставить на территории города, как это было в Нижнем Архызе, и что было бы гораздо удобнее для верующих? Если приход был велик и многолюден, то для проведения крупных служб

возведение сравнительно небольшого храма на узкой и неудобной вершине горы кажется нецелесообразным: единственный подход с севера не способен вместить массу людей, тем более, обычные нартекс и западный притвор отсутствуют. Сказанное приводит к предположению, что храм Шоана мог быть построен не только как резиденция Кубанского епископа, но и как храм существовавшего здесь небольшого монастыря-киновии. В этой связи обратим внимание на интересную деталь, не зафиксированную современными архитектурными обмерами и публикациями (см. напр.: 166, рис. 12, 1), но четко отмеченную на чертеже И. Бернадацци и плане Нарышкина (223, табл. II) – нишу-алтарь в восточной стене южного притвора, предназначенную в качестве дополнительной апсиды и совершения треб теми, кто не помещался в кафоликоне храма. Точно такие дополнительные алтарики-экседры устроены в восточных стенах притворов северного храма Зеленчука. В византийской архитектуре такую же экседру в восточной стене южного придела встречаем в церкви на акрополе Афин (272, рис. 146).

Есть и иные интересные детали. Здание храма, в силу скального и неровного рельефа, стоит на специально возведенной субструкции с западной стороны – иначе храм не вписывался в размеры площадки. Субструкция на уровне западного входа имеет слегка выступающий цоколь, идущий по всему фасаду до выходов скалы. Кладка этой субструкции-платформы хорошо отличается от кладки стен храма своей грубостью и нерегулярностью, хотя в углах она дана «тычком и ложком». Я уже высказывал предположение, что в западной субструкции могут быть обнаружены погребения (166, с. 72), которые могли бы дать ценные данные для дальнейших суждений. Наконец, с храмом Шоана связаны интереснейшие сведения о хранившихся в нем до XVIII в. древних книгах, до сих пор не замеченные ни кавказоведами, ни византинистами, но, безусловно, требующие тщательной проверки. Источником сведений является путешествовавший по Кавказу немецкий врач Якоб Рейнеггс. Он свидетельствует о древнем храме «Шома» и двух древних церковных книгах из него. Одна книга представляла церковный служебник на греко–славянском языке, вторая – греческая, по словам Я. Рейнеггса, содержала богословские прения о двояком естестве Иисуса Христа. Книг в храме было больше, но Рейнеггс смог получить только эти две (273, с. 279).

У нас нет оснований относиться к приведенному рассказу Я. Рейнеггса с недоверием. Его сведения подтвердил С. Броневский, указавший даже местонахождение книг из Шоаны: «При ручье Шона стоит древняя греческая церковь, почитаемая горцами за святилище, со многими хранящимися в ней книгами. Рейнеггс имел случай достать две таковые книги, которые находятся ныне в Геттингенском Музеуме» (274, с. 335). Путаные сведения о книгах Я. Рейнеггса дошли до П. Хицунова, писавшего: «Странно, что некоторая часть богослужебных книг на греческом языке, найденная в одной древней церкви на Кавказе, поступила каким-то случаем в Гейдельбергский университет, как замечательная редкость. Верно, кто-либо из германских путешественников, бывший на Кавказе в то время, вывез эти книги и передал университету» (275, с. 160).

Геттингенский музей или Гейдельбергский университет? Где осели греко–византийские книги из аланского храма на Шоане, уцелели ли они после второй мировой войны, и если ученые России о них не знали, неужели ученые Германии могли не обратить внимания на редкие манускрипты, и они до сих пор не введены в оборот? На все эти жгучие вопросы ни автор этих строк, ни ведущий поиск одновременно со мной С. Н. Малахов ответа пока не нашли (правда, С. Н. Малахов почему-то считает, что Я. Рейнеггс книги получил из Сентинского храма; 276, с. 37). Он справедливо замечает, что книги для нужд церкви не только доставлялись из Константинополя, Трапезундской империи, Крыма и Грузии, но и, вероятно, переписывались и поновлялись на месте (276, с. 33). Однако в этих предположениях необходимости нет – А. П. Каждан прямо говорит о рукописях X–XIII вв., переписанных в разных частях Византийской империи, в том числе и Алании (277, с. 38). К сожалению, А. П. Каждан не остановился на этом подробнее, но не исключено, что он имел в виду именно книги из Шоаны. В таком случае также не исключено, что переписка книг могла вестись в Шоанинском храме и около него мог существовать скрипторий. Характерно, что в Зеленчукских храмах книг не обнаружено (по крайней мере пока), хотя они там были несомненно.

**Сентинский храм.** Полагаю, что к Кубанской епископии относился и Сентинский храм на левом берегу Теберды, примерно в 15 км к югу от Шоаны. Храм стоит на отроге горного лесистого хребта и хорошо вписан в окружающий ландшафт, с его площадки открывается прекрасный вид на долину Теберды.

Сентинский храм, как и храм Шоана, неоднократно упоминался и описывался в старой литературе, а первый его архитектурный обмер выполнил в 1829 г. архитектор И. Бернадацци. И в плане, и на рисунках фасадов это чистый равносторонний крест, композиция «croix libre», осложненная тремя притворами с запада, севера и юга. Вытянутая подковообразная апсида (глубина от заплечий 1,70 м) прорезана тремя узкими (40 см) окнами. На плане Бернадацци показан цоколь апсиды. Помещение в интерьере очень небольшое, длина здания без апсиды 8 м и равна его ширине. Объемы, по рисункам И. Бернадацци, четко отражают крестообразную архитектонику церкви, увенчанную главой с низким шатровым куполом. Полукружия окон сверху обрамлены выступающими архивольтами, как и вход с севера. Пожалуй, это единственная попытка декорирования храма, в этом отношении он предельно лаконичен и прост.

После Бернадацци Сентинский храм изучался и публиковался во второй половине XIX в. Нарышкиным, В. М. Сысоевым и И. А. Владимировым. Наиболее значительна и информативна публикация И. А. Владимирова, сделавшего не только подробное описание храма и его план и разрезы (но почему-то на нем не показан цоколь храма), но и – что очень важно – хорошие рисунки фресок, которые не сохранились. Подобно тому, как художник и археолог Д. М. Струков в ущелье Большого Зеленчука, так художник и археолог И. А. Владимиров в 1899 г. оказал большую услугу науке своими графическими работами в Сентах. По мнению И. А. Владимирова, Сен-

тинский храм есть «образец храма чистого византийского стиля», а боковые притворы явно пристроены позже. Храм сложен из тесаного красноватого песчаника на извести, кирпич в строительстве не употреблялся, угловая кладка тычком и ложком. В апсиде имелась полукруглая скамья–синтрон, в интерьере стены совершенно не расчленены и плоские, рассчитанные на живопись. Фрески были выполнены тремя красками: белой, красной и темно-коричневой.

Центральной фигурой росписей является Богоматерь Оранта в конхе апсиды. На южной и северной стенах алтаря помещены две группы святителей, по четыре в каждой. Около них были заметны греческие буквы; Нарышкин говорит о св. Николае и св. Петре (223, с. 356). Остальная живопись, разделенная на два яруса, изображает сцены суда над Христом, его воскресения, въезда в Иерусалим, воскресение св. Лазаря и Преображение – части праздничного цикла, фрагменты которого утрачены. В нижнем ярусе были помещены фигуры отцов церкви и апостолов, в простенках между окон апсиды изображения богато украшенных крестов. По наблюдениям И. А. Владимирова, характер рисунка и письма фресок в алтаре заметно отличался от остальной росписи храма. В алтарной части фрески оказались в два слоя. Следовательно, они не одновременны и делались разными живописцами. Отсылаем к рисункам И. А. Владимирова (278, с. 1–14).

В советское время Сентинский храм с производством раскопок наиболее полно изучен в 1976–1977 гг. В. И. Марковиным, осуществившим подробную и хорошо иллюстрированную публикацию (279, с. 180–202). Не останавливаясь подробно на этом новейшем и серьезном исследовании, отмечу, что, по В. И. Марковину, крестообразные церкви воздвигались в первую очередь в местах «диких», где проповедь христианства делала первые шаги (279, с. 183). Автор исследования время строительства Сентинского храма и проблему генезиса его формы «croix libre», кроме нескольких беглых упоминаний аналогий в Херсонесе, Шиогвиме, Самцевриси, Талине (VI–VII вв.) не анализировал и четких выводов не сформулировал. Не поставлен и интересный вопрос о хронологическом соотношении между храмом и «костницей» (мавзолеем). Судя по всему, В. И. Марковин такие цели и не преследовал.

Историко-архитектурная проблема церквей типа «чистый крест» выше уже была затронута нами при рассмотрении среднего храма Зеленчука. Сказано, что композиция «чистый крест», распространенная в VI–VII вв., продолжала применяться до позднего средневековья как в западной ойкумене византийского мира, так и на Кавказе. Среди последних в Западной Грузии любезно указанный мне Д. К. Чачхалиа крестообразный храм в Зугдиди (280, с. 7, рис. 2), на Северном Кавказе это церкви в виде «чистого креста» в Верхнем Архызе, в ущелье Большого Зеленчука и Кяфара (166, с. 84–89, рис. 17). Существенно, что в Абхазии храмов типа «чистого креста» нет, и абхазские зодчие в возведении храма Сенты, видимо, не участвовали. В монографии 1977 г. я отвел возможность грузинского влияния: в основу верхнекубанских крестообразных храмов положена иная идейно-художественная концепция (166, с. 89).

В то же время ничто не противоречит восточновизантийским связям крестообразных церквей Алании (сейчас их известно пять). Согласно Н. И. Брунову, план «чистый крест» соответствует принципам восточной школы византийской архитектуры (225, с. 487), а октогон из Бимбиркилиссе в Малой Азии несет в себе пропорции и архитектурные формы Сентинского храма (281, с. 251, рис. 242). В то же время не будем забывать храм № 27 в Херсонесе и загородный его храм «не ранее X в.» (220, с. 316). По последней публикации В. Л. Мыца, ближайшей крымской аналогией Сентинского храма представляется крестообразный храм Мангупа первого строительного периода IX–X вв. (282, с. 235, рис. 3, с. 236, рис. 9). Если дата строительства храма на Мангупе – конец IX в. – верна, мы можем иметь прототип Сентинского храма на Мангупе, и это вновь укажет нам на активную роль Крыма в распространении христианства на Северном Кавказе.

Ставя Сентинский храм в прямую историко-хронологическую связь с остальными купольными храмами Западной Алании, я склонен по-прежнему датировать Сентинский храм широко X в., не имея оснований для более узкой даты. Ее мог бы дать искусствоведческий анализ фресковых росписей Сентов, но такой анализ на профессиональном уровне (хотя бы по рисункам И. А. Владимирова) никем пока не сделан.

Посвящение Сентинского храма во имя Богоматери, изображенной в конце алтаря, удачно предложено В. Б. Бесоловым. Я принимаю это наблюдение. Но В. Б. Бесолов почему-то без аргументации считает Сентинский храм монастырским и «главным зданием архитектурного ансамбля средневековой Алании» (283, с. 2, 19). Никаких признаков монастыря на Сентинской горе и близ храма нет, ничего подобного не выявили и раскопки В. И. Марковина. На совести Бесолова остается и утверждение о «главном здании», которое он сам и не без оснований квалифицирует как «скромную молельню» (283, с. 9). Каким же могло быть действительное предназначение Сентинского храма?

Возможно, я заблуждаюсь, но интерпретацию Сентинского храма я ставлю в логическую взаимосвязь с расположенным рядом мавзолеем («костницей», по В. И. Марковину). Сразу же подчеркну уникальность этого погребального сооружения – на Северном Кавказе, в Закавказье и в Крыму подобные мавзолеи неизвестны. Сентинский мавзолей не есть произведение местных аланских мастеров-строителей, не знакомых с подобной архитектурой и техникой кладки. Впервые на мавзолей обратил внимание И. Бернадацци, отметивший «хорошую архитектуру сооружения» (267, с. 189). Нарышкин зафиксировал около храма две гробницы (в 1899 г. это подтвердил И. А. Владимиров) с «окошками, обращенными на восток» (вторая гробница представляла обычную надземную гробницу верхнекубанского типа). По свидетельству Нарышкина, камера мавзолея была перекопана, остатки деревянных гробов и человеческих костей валялись на полу. «Тут же на самом краю площадки заметны следы жилища, состоявшего из нескольких комнат, валяющиеся кругом камни носят следы высеченных на них орнаментов» (223, с. 356). Несколько черепов, бубенчики и кусок «полуистлевшей парчи» видел в мавзолее Г. Ф. Чурсин (284, с. 245).

Наиболее обстоятельное описание мавзолея в рукописном отчете дал И. А. Владимиров, приложивший к тексту чертежи (285, л. 17–18, 31). «Мавзолей напоминает домик с двухскатной крышей. Стены постройки украшены аркатурой с полуциркульными арочками, на два вершка выступающими против плоскости стен. Арочки упираются на небольшие пилястры, и таким образом, стена состоит как бы из неглубоких ниш. Внутри стены гладкие и пространство перекрыто полуциркульным коробовым сводом. Восточная и западная стены выведены двухскатными фронтонами. Мавзолей сложен на извести, очень тщательно, из правильно отесанных камней и, по-видимому, был оштукатурен снаружи и внутри... Свод собран из тесанных камней красноватого песчаника..., выведен совершенно правильно и чрезвычайно прочно... В средней арке восточной стены оставлено четырехугольное отверстие, очень хорошо обделанное, с пазами для ставни или дверцы. Внутри мавзолея найдены следы каменного пола, составленного из плит красного песчаника. Под плитами пола обнаружен небольшой слой земли, а дальше обнаружена сплошная плоскость скалы».

К этой подробной характеристике добавим, что мавзолей имеет трехступенчатый цоколь и размеры 4,3х4 м при высоте 3,35 м (279, с. 199). Отметим также, что коробовый свод состоит в интерьере из трех плотно подогнанных, но не перевязанных между собой частей – звеньев. Аналогий такому устройству свода мы указать не можем.

Автор этих строк, кажется, единственный, кто попытался подвергнуть историко-архитектурному анализу Сентинский мавзолей. Не повторяясь, скажем главное: сочетание двух строительных традиций. Местная традиция – полуподземные и надземные гробницы и склепы верхнего Прикубанья, построенные по тем же, в общем, принципам, с квадратными входными отверстиями на фасадной стене. Привнесенная традиция характеризуется как упомянутым трехчастным коробовым сводом, так и декоративной аркатурой на всех фасадах. Арки и несущие их широкие плоские выступающие лопатки расчленяют плоскости стен и создают игру светотени, что местному строительному делу не присуще. Мной был приведен ряд архитектурных параллелей, наделенных такой же декоративной аркатурой – начиная с крестообразного в плане мавзолея Галлы Плакидии в Равенне (V в.) до Бачковской костницы в Болгарии (XI в.). Последняя признана наиболее близкой датированной аналогией (в том числе и функционально), хотя ставить эти два столь удаленных памятника в прямую связь нельзя. Время строительства Сентинского мавзолея я синхронизировал с датой Сентинского храма – X в. (166, с. 81–83).

Не снимая вышеприведенных аналогий и не настаивая на окончательности наших суждений, вновь подчеркнем, что Г. Милле показал восточное происхождение декоративных аркад, применяемых в месопотамских, малоазийских и армянских зданиях в отличие от конструктивной разделки фасадов константинопольской школы (272, с. 152–158). Но именно в столичной константинопольской школе я вижу ближайшие образцы и вероятные истоки декоративной аркатуры Сентинского мавзолея: их дает точно такая аркатура на расширенных лопатках нижнего помещения – усыпальни-

цы храма Будрум–Джами в Константинополе, построенном императором Романом Лакапином около 930 г. (177, с. 93, рис. 49, 2; 286, с. 126). Выше мы уже говорили о Будрум-Джами в связи с анализом северного Зеленчукского храма, на что было обращено внимание А. И. Комечем. Если наши наблюдения об аркатуре Сентинского мавзолея справедливы (а это наиболее яркая его деталь), мы получаем еще одно подтверждение воздействия столичной архитектурной школы на зодчество Западной Алании. Высказываю осторожное предположение о том, что Сентинский мавзолей был построен в первой половине – середине X в. архитектором из Константинополя или его округи.

Ясно, что мавзолей был построен для успокоения представителей местной социальной элиты – светской или духовной. Найденные в нем обрывки парчи, ткани сложно–узорчатой на шелковой основе и содержащей нити из золота и серебра, подтверждают сказанное: золото-узорная парча производилась византийскими ткачами (287, с. 23) и была очень дорогой. Возможно, парчовой была одежда священника – стихарь или саккос, но это не более, как интуитивные догадки. Реален другой факт, который не привлек внимания современных исследователей Сентинского комплекса: юго-восточный угол мавзолея стоит поверх хорошо, но частично прослеживаемой апсиды более ранней капеллы – часовни (166, с. 83). Следовательно, часовню снесли, а на уже освященном месте поставили мавзолей. Что касается хронологического соотношения мавзолея и Сентинского храма, какое из этих сооружений построено первым и какова их иерархия, сейчас решить не представляется возможным. Можно изложить в виде версии общее положение относительно мартириев, предложенное А. Грабаром, применительно к Бачковской костнице Болгарии – появление данной костницы А. Грабар объяснял стремлением сохранить реликвию (288, с. 111). Сентинская костница вполне могла быть подобным мартирием для хранения реликвий (напр., мощей, объявленных святыми) и предшествовать строительству храма. Однако В. И. Марковин близ храма выявил развалы стен нерегулярной кладки, забутованные при возведении храма, и предположил, что это остатки языческого капища, центр которого приходился на скалу, ставшую фундаментом для храма (279, с. 184). Как видим, выявляются по крайней мере два строительных периода, храм и мавзолей стоят на более ранних разрушенных сооружениях, но до полной ясности здесь еще далеко.

Каким могло быть функциональное назначение Сентинского храма. если Шоанинский храм был собором Кубанской епископии? Нет сомнения в том, что у подошвы Сентинской горы на левом берегу Теберды в аланскую эпоху располагалось поселение с каменными постройками. Об этом свидетельствует в своем отчете И. А. Владимиров: «По всей долине, на которой стоит монастырь (Спасо-Преображенский женский монастырь XIX в.; 289), видны неправильные груды тесаного камня и целые полосы фундаментов каких-то построек» (285, л. 24). Очевидно, что Сентинский храм обслуживал это поселение. В то же время он мог быть меморием в память о реликвиях и выдающихся людях, похороненных в мавзолее, а также цимитериальным храмом для лиц, погребенных под полом храма.

Могилы с богатым инвентарем здесь известны. В южном притворе при ремонте была обнаружена могила, содержавшая остатки архиерейского облачения, включая митру и золотую византийскую монету эпохи императоров Василия II и Константина (279, с. 184–185; 290, с. 83). В гробницах около храма А. Н. Дьячковым-Тарасовым были обнаружены также свинцовый византийский крест и медный набалдашник посоха в виде пятиконечной звезды и золоченые «дутые» бубенчики-пуговицы от одежды (290, с. 83). Все это, скорее всего, также аксессуары погребенных священников. Наконец, богатое погребение в южном рукаве храма и под его полом открыто В. И. Марковиным. Яма могилы была выдолблена в материковой скале и явно в уже существующем здании. В могиле, содержавшей захоронение двух человек, обнаружено несколько уникальных вещей, в том числе хрустальная шахматная фигура, золотой колт (височное украшение головного убора. – *В. К.*) с фигуркой птицы, фрагменты шелковой красной ткани с золотой вышивкой из «полос чистого золота» (279, с. 186–195, рис. 8–16). Установлено византийское происхождение ткани XI в., подчеркнуто, что красный цвет для византийцев относился к числу высших цветов (291, с. 72, рис. 1–2). Золотой колт также византийской работы XI в. (292, с. 270–273). Судя по этим археологическим реалиям, статус погребенных в южном рукаве храма был очень высоким. Назначение его как цимитерия, в свете приведенных фактов, кажется очень вероятным.

В связи с этими функциями Сентинского храма находится его ближайшее окружение – обширный христианский могильник из каменных гробниц и склепов, не только окружавших храм, но и занявших склоны Сентинской горы. О них писали многие авторы: И. А. Владимиров, В. М. Сысоев, Д. М. Павлов; 293, с. 255–256), и мы не будем останавливаться на них, как и на многочисленных каменных крестах, венчавших могилы. Видимо, не случайно Сентинский храм был посвящен Богоматери – в византийском апокрифе «Хождение Богородицы по мукам» она испрашивает даже для окончательно осужденных грешников в аду облегчение от участи. Мария Богоматерь – заступница, именно такой ее образ традиционен (в русской литературе М. Ю. Лермонтов назвал ее «теплой заступницей мира холодного»; 294, с. 115). При малых размерах и скромных формах Сентинский храм можно, нам кажется, воспринимать как кладбищенскую мемориальную церковь.

Вернемся к вопросу о Кубанской епископии. К ее территории надо отнести все небольшие приходские или индивидуальные церкви и часовни, археологически известные в бассейне верхней Кубани на многих аланских поселениях и городищах с XIX в. (см. напр.: 293; 295, с. 105–117 и др.). Как пример, назову одноапсидные церкви на городищах Адиюх (296, с. 131–132, 141), Амгата (297, с. 104–106), Гиляч (298, с. 293–294, рис. 20–22) и т.д. С деятельностью Кубанской епископии связываются все христианские древности X–XIII вв. этого района – каменные кресты, плиты с крестами и надписями, нередко устанавливавшиеся в специальные каменные основания, христианские кладбища и отдельные предметы христианского культа, такие, как простейшие железные клепаные кресты разных типов

(для ареала Урупской епископии они классифицированы М. Н. Ложкиным и С. Н. Малаховым; 299, с. 202–208) и явно изготовлявшиеся в местных мастерских, в том числе в Нижнем Архызе, где выявлен целый «склад» железных крестов (203, с. 103; рис. 80, 81). Особого внимания археологов заслуживает район поселка шахты № 6 на правом берегу Кубани, где сосредоточены христианские петроглифы («поле культа», по Петролевичу), а местным учителем С. Д. Мастепановым собрана целая коллекция металлических нательных крестов, датируемых в пределах X–XIII вв., и половинка бронзового энколпиона. Поскольку кресты-тельники были преимущественно собраны при раскопке огородов в разных местах поселка, можно допускать наличие здесь христианского кладбища и еще одной небольшой разрушенной церкви. Кстати, еще в 1976 г. С. Д. Мастепанов сообщал мне в частном письме об обнаруженной им на горе около г. Карачаевска древней церкви с одной, сильно вытянутой на схеме С. Д. Мастепанова глубокой апсидой и квадратным (3,85x3,85 м) наосом. Памятник остался неизученным, но он удален от шахты № 6.

Такой нам представляется Кубанская епископия. Видимо, мы не ошибемся, оценивая Аланскую митрополию с центром в Нижнем Архызе и Кубанскую епископию как наиболее сильные и ведущие подразделения Аланской епархии до XII в., когда в Западной Алании начались глубокие этнодемографические и политические изменения. Ведущее значение названных подразделений аланской церковной организации обуславливалось не только тем, что это были первые по времени престижные очаги православия в Алании, но и их очень выгодным местоположением на наиболее оживленных путях с севера Кавказа на юг к черноморским портам в эпоху функционирования «Великого шелкового пути». Разумеется, мы не в силах очертить границы, отделявшие территорию Аланской митрополии от территории Урупской или Кубанской епископий. Источников для этого нет, и любая попытка была бы игрой воображения. Но важно сделать хотя бы первый шаг, ибо кто-то должен этот шаг взять на себя, после чего последуют поправки и уточнения.

**Проблема Рим-горы и Пятигорья.** Восточнее Кубанской епископии, за перевалом Кумбаши в истоках Кумы и Подкумка, лежит зона вакуума, почти не дающая христианских древностей, в первую очередь церквей. Ситуация кажется парадоксальной. Окрестности г. Кисловодска принадлежат к числу наиболее археологически изученных районов Северного Кавказа, здесь наибольшая концентрация аланских катакомбных могильников V–XII вв., следовательно, и городищ, но остатков храмов нет. По существу единственное подозрение на церковь относится к городищу Уллу-Дорбунла на правом высоком берегу Подкумка. Предполагаемые руины церкви выявлены автором этих строк вместе с А. П. Руничем и Н. Н. Михайловым в 1967 г. и располагаются в восточной части мысового выступа, занятого городищем, над склоном в балку Кондукол. В северо–восточной оконечности руин здания визуально прослеживались следы округлой кладки, напоминающей апсиду, но без раскопок утверждать это нельзя. О предполагаемой здесь церкви пишут в своей статье А. П. Рунич, С. Н. Савенко

и Я. Б. Березин (300, с. 58). Свидетельство о другом древнем храме, но в верховьях р. Эшкакон, связано с деятельностью Эльбрусской экспедиции Академии наук 1829 г. Участники экспедиции на противоположном берегу р. Эшкакон видели «величественный храм», но переправиться через бурную реку не смогли (301, с. 144).

В 1849 г. экскурсию по верховьям Кубани и Эшкакону совершил тифлисский чиновник М. Токарев. В письме известному кавказоведу академику М. Броссе М. Токарев о храме не пишет, но свидетельствует, что он увидел «нечто необыкновенное»: будто крепость и будто необъятный и огромный мост, соединяющий одну вершину с другой» (302, с. 216). Сказанное относится к верховьям Эшкакона. Комментируя письмо Токарева, М. Броссе высказал весьма проницательные идеи: «Долины, идущие на северном склоне центрального хребта от Большого Зеленчука на западе, верховья Кубани от подошвы Эльбруса, тоже Баксана и Малки на востоке полосой более 150 верст и все ущелья мною названных рек являются частью древней Аланской епархии, столь мало известной в подробностях и которой, кажется, принадлежат церкви и христианские памятники, обнаруженные путешественниками» (302, с. 208). Время и факты подтверждают справедливость этих суждений М. Броссе. Что касается верховий Эшкакона, заметим, что этот район археологически почти не изучен и требует организации туда специальной экспедиции.

Наиболее крупным и географически центральным памятником рассматриваемого района следует считать известное в литературе городище Рим-гора у впадения Эшкакона в Подкумок. По своим масштабам (площадь возвышенной цитадели 16,3 га, площадь прилегающего открытого поселения 115–116 га; 241, с. 151) и положению на трассе Мисимианского пути ВШП это был развивающийся феодальный город Алании VII–XII вв. (241, с. 152). Присутствие здесь греков-ромеев свидетельствуется самим названием городища, в начальном элементе которого содержится прозрачное «рум»-византиец (по существу калька Рум-калы на Евфрате; 183, с. 203, прим. 69; отсюда древнее название города можно реконструировать как «Рум-кала», византийский город, крепость). Н. И. Репников по ряду признаков, в том числе наличию пещер на склонах, сравнивал Рим-гору со значительным средневековым городом Крыма Эски-Кермен (303, с. 150). Поистине панегирическую характеристику достоинствам Рим-горы дает в своем труде турецкий путешественник XVII в. Эвлия Челеби: «Едва ли не сам Всевышний сотворил в доказательство силы рук своих эту беспримерную гору, назвав ее крепостью. С этой образцовой крепостью не могут даже идти в сравнение неприступные крепости во владениях дома Османа. Эта крепость – могущество силы – не идет в сравнение ни с крепостями Мардин, Дихле, Имадийе, Эмрийе, Санджар, Береджик, Маку, ни с крепостью Мангуп в Крыму» (304, с. 90). Значительность города и окружающих его некрополей, преимущественно катакомбных X–XII вв., доказана современным археологическим исследованием (305, с. 198–210; 306, с. 162–182).

Однако никаких следов христианских храмов на городище до сих пор не выявлено, возможно, потому, что его нижняя часть застроена карачаев-

ским аулом Джага и погибла для науки, а верхняя часть – цитадель широким раскопкам не подвергалась.

Вместе с тем нет никаких сомнений в том, что очаг христианства на городище был. Историк Терского казачьего войска В. А. Потто сообщает, что на Рим-горе «еще недавно находили в земле церковную утварь, выкованную из серебра, а также большие железные кресты, какими обыкновенно украшают главы русских церквей» (307, с. 19). Важные материалы, в том числе рисунки уже знакомого нам художника Д. М. Струкова, опубликовал Н. Е. Макаренко – это естественные и искусственно вырубленные пещеры Рим-горы с изображениями крестов и греческими монограммами IC XC, CPT, TAT и т.д. (308, с. 121–127, рис. 105–110). Но, вероятно, самым ранним памятником христианства на Рим-горе остается каменный крест с греческой надписью, по В. В. Латышеву, не позднее VII–VIII вв. (153, с. 44–45, табл. 1, 1). Как видим, греческое православное христианство, несмотря на отсутствие храмов, представлено на Рим-горе достаточно надежно, и мы можем утверждать, что часть населения города была христианской.

Однако суть проблемы состоит не только в том, что нет остатков древних храмов на Рим-горе и в Кисловодской котловине; в последней нет и каменных крестов или плит с крестами, столь популярных в верховьях Кубани. Единственный вышеупомянутый крест с Рим-горы и крест из станицы Кисловодской (309, с. 48) общей картины не меняют. На всей остальной территории Кавказских Минеральных Вод вплоть до города Минеральные Воды храмов и каменных крестов нет. Единственным исключением здесь являются две плиты с вписанными в круг крестами с поселения «Козьи скалы». О них говорилось выше. В то же время присутствие на Пятигорье христианских общин по крайней мере в X–XIII вв. не вызывает сомнений: об этом свидетельствуют мелкие христианские древности – такие, как бронзовый энколпион с фигурой св. Георгия на коне из Кисловодского музея, бронзовый змеевик древнерусского происхождения из района «Красивого кургана» XIII в., бронзовый наперсный крест XV в. из Пятигорска (310, с. 153–155, рис. 1), бронзовый энколпион сиро-палестинского круга X в. из поселения «Козьи скалы» (311, с. 308, рис. 12, 3), наконец, целая серия (7 экз.) прекрасных бронзовых нательных крестов, найденных И. Е. Волковым на городище на горе Развалка у Железноводска. Железноводские кресты еще не проработаны и не атрибутированы, но их количество указывает на христианство обитателей Развалковского городища. Поскольку городище каменное, мы вправе ожидать здесь открытия остатков церкви, но пока она не найдена.

Случайна ли обрисованная выше картина для Пятигорья? Если не случайна, то чем может быть объяснима? Как соотносилась эта территория с Аланской епархией и существовали ли на Рим-горе и в Пятигорье подчиненные аланскому митрополиту местные епископии? Скорее всего, да, но дать более уверенный ответ на этот вопрос мы не можем. Не исключено, что в формировании своеобразного христианского анклава в Пятигорье сыграла свою роль начавшаяся в VIII в. инвазия тюрко-болгарских

(хазарских) племен, не бывших христианами и уже в VIII–IX вв. активно повлиявших на изменение демографической ситуации в междуречье Кубани и Терека.

**Епископия Ахохия.** Сведения о ней относятся к XIV в. и проходят в одном из актов Константинопольской патриархии, опубликованных Миклошичем и Мюллером и датированным 1364 г. Содержание акта известно нам в изложении Ю. А. Кулаковского (133, с. 187). В этом акте, связанном с именем аланского митрополита Симеона, перечислены его владения: церковь Богородицы-Утешительницы в Трапезунде с клиром и принадлежащими угодьями, церковь Богородицы Афинской в Сотириуполе и земли «около Алании, Кавказии и Ахохии». Ю. А. Кулаковский по поводу Ахохии заметил: «Не есть ли это непонятное имя искажение написания АБАЗИЯ»? (Абхазия. – *В. К.*; 133, с. 187, прим. 1). В. Томашек считал, что Ахохией аланы называли горную область южнее Казбека, с чем не согласился И. Маркварт. По его мнению, термин «Ахохия» происходит от осетинского «хох», как осетины называют горные вершины от Казбека до Кассары (312, с. 168). В XVIII в. в грузинской литературе существовало понятие «хохский» Кавказ, прилагавшееся к горам Северной Осетии, что засвидетельствовал Вахушти (313, с. 73). Это дало мне основание сделать вывод, что понятие XIV в. «Ахохия» соответствует горной зоне Северной Осетии (166, с. 117).

В последнее время с иной точкой зрения выступил С. Н. Малахов, предложивший положить в основу этимологии термина «Ахохия» старинный абазино-абхазский этноним arbxъaya // агвхауа, обозначавший адыгов и кабардинцев. Толкование этого слова различно: «народ, находящийся в начале середины» (Р. Н. Клычев); «люди, живущие у истоков реки Кума» (С. Х. Ионова). С. Н. Малахов греческое Ахохия считает производным от абазино-абхазского этнонима, обозначавшего предков кабардинцев, расселявшихся с XIV в. по территории исторической Алании и что земли кабардинцев Константинопольский патриархат относил к юрисдикции Аланского митрополита (314, с. 83–84). С. Н. Малахов любезно передал мне текст упомянутой неопубликованной статьи с разрешением ее использовать. «Вероятно, трансформация этнической структуры Аланской митрополии и миграционные потоки абазин из приморской зоны, адыгов из Закубанья и остатков аланских племен в горную часть Центрального Кавказа и Грузию заставили Константинопольский патриархат пересмотреть границы епархии, в связи с чем на карте Северного Кавказа появились епископии Ахохия и Кавкасия», – пишет С. Н. Малахов, а епископию Ахохия локализует в районе г. Нальчик, ссылаясь на кабардинский фольклор о шехниках – священниках и разрушенные остатки средневековых нальчикских церквей (по И. М. Чеченову: 157, с. 85–86). Однако сведения, изложенные И. М. Чеченовым по старым, очень беглым и невразумительным публикациям (особенно подозрительно описание второй часовни на р. Шалушке, по А. Фирковичу, бывшей круглоплановой – *В. К.*), трудно считать доказательными. К сожалению, в районе Нальчика ни одного археологически достоверного храма эпохи до XIV в. нет, как нет их на всей

промежуточной территории между Нальчиком и Пятигорском. Это обстоятельство в какой-то степени объединяет район Пятигорья с прилегающей частью Большой Кабарды.

Сказанное не означает отрицания версии С. Н. Малахова и я склонен с нею считаться. Древнее христианство на территории Кабарды было, об этом прямо свидетельствуют его материальные следы. Так, в старой печати промелькнули данные о древнем полусохранившемся храме с кладбищем «в пустынных горах близ русла реки Баксан» (315, с. 157), но эти сведения остались непроверенными. По сведениям В. Тепцова, близ Озорукова, на левом берегу есть развалины церкви и могилы вокруг нее. На остатках восточной стены сохранился выбитый на камне крест – «фактическое указание на то, что долина Баксана в древности была обитаема христианами» (316, с. 144). Этот материал также остался неопубликованным и тем более не датированным. Поэтому, на мой взгляд, решающее значение имеют достоверные находки монументальных каменных крестов, не уступающие по информативной ценности остаткам храмов. Четыре плиты с крестами и греческими надписями с Баксана (Гунделен), из с. Кызбурун и с. Чегем опубликовал И. А. Гильденштедт (317, табл. XIII). Высеченные на камнях кресты и «кое-где надписи, кажется, греческие» засвидетельствовал в районе Голубых озер М. И. Ермоленко (также не подтверждены; 318, с. 1). Но наиболее значительные объекты выявлены в предгорьях Кабарды. Согласно тому же М. И. Ермоленко, у аула Кармовского, в 45 км от Пятигорска, на участке Хабижа Абдрахманова было случайно найдено пять каменных крестов, вытесанных из белого и розоватого камня. «Кресты эти одни имели форму квадратной удлиненной плиты, на одном конце которой вытесан крест по форме георгиевского креста, а на самой плите высечена фигура дугообразного цветка, как обыкновенно мы видим такие фигурки на серебряных изделиях с чернью кавказской работы; на других круги и шарообразные выемки; третьи просто по краям окаймлены лентой; вышиной от 1,5 до 3 аршин». По словам Абдрахманова, на участке у озера при рытье земли часто встречаются такие кресты и плиты с высеченными на них крестами. Однажды Абдрахманов нашел там медную икону с ликом Богоматери с младенцем. Предмет утерян и, как и кресты, не опубликован (319, с. 16–17). В 1962 г. в этом же месте найден бронзовый энколпион из двух половинок. На лицевой стороне креста фигура Богоматери, на оборотной – Распятие. Энколпион может быть датирован XIII–XIV вв. и не исключено, что он происходит из христианского могильника с каменными крестами (320, с. 82, прим. 9). В таком случае мы получаем хотя бы приблизительную дату христианского кладбища и крестов с участка Х. Абдрахманова.

Второй важный для нас археологический объект – обломки 30 крупных туфовых крестов, случайно открытые в 1977 г. у с. Жанхотеко на берегу р. Баксан и опубликованные И. М. Чеченовым. Кресты покрыты весьма своеобразным орнаментом, включающим в себя изображения крестов, полумесяцев, круглых углублений, спиралей, треугольников и т.д. Наиболее характерным и ярким элементом следует считать «древо жизни» на кресте 3 (321, с. 78, рис. 14, 1). И. М. Чеченов жанхотекские кресты датиро-

вал XIV – началом XV вв., т.е. золотоордынским периодом. Л. И. Лавров издал аналогичной формы крест с таким же «древом жизни» из городища XIV в. Нижний Джулат на правом берегу Терека (162, рис. 20), но эта атрибуция креста, как показал И. М. Чеченов, ошибочна – на самом деле это крест Каменномостского (321, с. 86, прим. 200). Судя по этим фактам, христианские кладбища близ Кармовского-Каменномостского и Жанхотеко одновременны и могут быть датированы XIV в. – временем создания и упоминания в церковных актах епископии Ахохия. В этническом отношении И. М. Чеченов упомянутые христианские кладбища связывает не с кабардинцами (как С. Н. Малахов), а с балкаро–карачаевцами (321, с. 94).

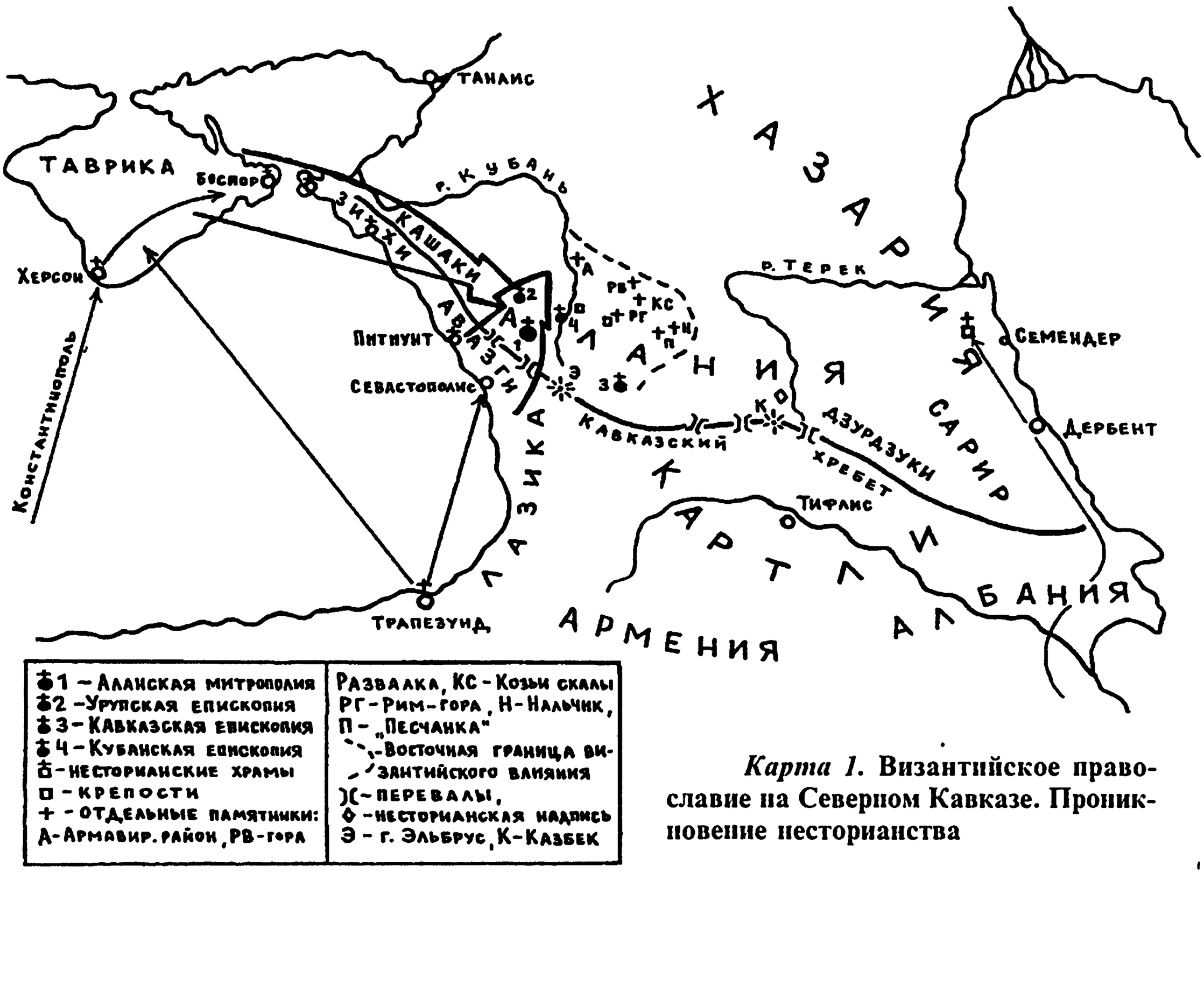
В виде предположения можно допустить, что епископия Ахохия занимала равнину предгорной Большой Кабарды и на ее территории располагались могильники Каменномостский и Жанхотеко. Где находился ее центр и главный храм – мы не знаем, но то, что она в XIV в. существовала и была подчинена аланскому митрополиту, вполне достоверно. Не исключено, что епископия Ахохия, но под иным названием, была создана и функционировала уже в домонгольское время, ибо наиболее ранние следы христианства здесь зафиксированы в VIII–IX вв. в катакомбах «Песчанки». Конечно, это самое осторожное допущение. Остаются неопределенными и границы епископии Ахохия.

**Епископия Кавказия.** Как уже отмечалось, Кавказия как подразделение Аланской епархии фигурирует в акте Константинопольской патриархии 1364 г. Это не единственное упоминание Кавказской кафедры в источниках. Известно, что на соборе в Константинополе при императоре Андронике Палеологе (1282–1328 гг.) присутствовал епископ Кавказский Василий. Комментируя данный факт, П. Иосселиани писал: «Где была кафедра Кавказского епископа, доныне еще неизвестно» (11, с. 38, прим. 36). В нотициях времени того же Андроника Палеолога Кавказская митрополия следует за Литовской, учрежденной в 1292 г. и занимает 83 место (322, с. 608, прим.). Следовательно, Кавказская митрополия была учреждена в самом конце XIII в., после татаро-монгольского нашествия и установления на Северном Кавказе господства Золотой Орды. В приписке № 87 к синаксарю (кратким житиям святых) упомянут архиепископ Кавказский Савва, умерший в 1318 г. (322, с. 608). Возможно, что Савва был вторым после Василия епископом Кавказским. Последнее упоминание Кавказии приводится в акте 1356 г., где говорится о самочинных действиях архиерея Алании, рукоположившего епископа на Кавказскую кафедру, причисленную к св. Синоду (252, с. 455).

Где находилась епископия Кавказия? Поскольку она была в ведении митрополита Алании, искать ее следует недалеко от Ахохии, ибо в акте они поставлены рядом. Само название «Кавказия» содержит в себе конкретно-географическую информацию о Кавказских горах. Я уже касался данного вопроса и пришел к заключению, что наиболее вероятный вариант – отождествление Кавказской епископии с Верхним Чегемом в Балкарии, ибо здесь наблюдается концентрация христианских древностей (166, с. 122–126). Первые сведения о них в 1826 г. сообщил кизлярский дворянин

Алексей Тузов, побывавший в верховьях р. Чегем: он видел две каменные церкви, которые «во всякой целости, токмо без глав и стоят впусте», несколько фундаментов и стен бывших часовен с «иконным писанием» и греческие книги (323, с. 34–35). В 1793–1794 гг. Северный Кавказ посетил академик П. С. Паллас. Он упоминает церкви Чегема, из которых происходят листы Евангелия на греческом языке и другие церковные книги (324, с. 407–408). В начале XIX в. о древнехристианской церкви Чегема писал Ю. Клапрот, которому удалось получить оттуда листы от Евангелия. Видимо, это было то Евангелие, о котором знал П. С. Паллас. Клапрот отнес Евангелие к XV в. и заметил, что рукопись содержала много ошибок переписчика, т.е. была списана с более раннего оригинала (325, с. 388–389). Наблюдения Ю. Клапрота ценны тем, что подтверждают факты переписывания книг в пределах Аланской епархии, о чем говорилось выше. Согласно Ю. Клапроту, Чегемская церковь имела 3 сажени в длину и стояла на скале, по которой вверх шла тропинка с парапетом. Это реальность: в верхнем Чегеме, на левом берегу р. Жылгы-су, действительно существует так называемая «Греческая лестница», вырубленная в скальном массиве и по-балкарски именуемая Битикле (326, с. 55; 327, с. 184, рис. 1; с. 192–193, рис. 5). В Верхнем Чегеме сохранились остатки трех (есть сведения о четырех) церквей небольших (максимальная длина церкви 2–11, 30 м, ширина 6 м) и описанных в публикациях обобщающего характера (157, с. 80–83; 166, с. 122–125), к которым и отсылаем. Довольно обстоятельно древности Верхнего Чегема описали В. Ф. Миллер и М. М. Ковалевский, побывавшие здесь в 1883 г. Они подтверждают существование «Греческой лестницы» с каменными «перильцами»; постройки, местным населением называемые «папасовым» жильем, т.е. поповым; близ реки они видели могильные камни с изображениями крестов. «Ходит предание, что в одной из пещер когда-то была найдена груда старинных книг, писанных на пергаменте». Особо выделены христианские могильники на горе Донгат, обозначенные вертикальными плитами с христианскими крестами (328, с. 558–560). Несколько плит с крестами под г. Донгат было найдено в 1959 г. Е. П. Алексеевой (329, с. 199).

Греческое Евангелие, греко-византийские кресты на надгробных плитах, балкарское название церкви «килиса», явно производное от греческого «экклесиа» (166, с. 125) – все это, несмотря на местный характер строительства чегемских церквей, говорит о проникновении сюда именно византийского православия, причем в золотоордынский период XIII–XV вв. (166, с. 125), что соответствует времени упоминаний Кавказской епископии в документах. А это, в свою очередь, и позволило нам локализовать Кавказскую епископию в Верхнем Чегеме (166, с. 126), с чем согласился В. Б. Виноградов (330, с. 77–82). Это была самая удаленная и глухая епископия Аланской епархии, по тем временам почти недоступная. Вероятно, именно ощущение своей «самостийности» и претензии на независимость епископа Кавказии породили спор митрополита Алании с Синодом. Аланский иерарх отстаивал зависимое положение Кавказии, ее епископский, а не митрополичий статус (на что, очевидно, посягал Кавказский епископ).




*Карта 1.* **Византийское православие на Северном Кавказе. Проникновение несторианства**

Об этом пишет в вышеупомянутой неопубликованной статье С. Н. Малахов, ссылаясь на регесты и акты, изданные в 1977 г. Ж. Даррузесом.

Интересный объект открыт П. Г. Акритасом в 1959 г. у с. Актопрак на берегу р. Чегем на горе Мырсы. Это церковь длиной 7,2 м с полукруглой восточной стеной-апсидой (157, с. 84). Но самое существенное – «корыто», выдолбленное в большом камне; размеры «корыта» 120х90 см (неопубликованный отчет П. Г. Акритаса хранится в архиве ИАРАН, дело № 1883, л. 18). Поскольку «корыто» расположено рядом с церковью, мы вправе предполагать в нем купель для крещения; на территории Аланской епархии это вторая купель и первая в ареале епископии Кавказия.

Очертить владения епископов Кавказии не представляется возможным. Думается, что предгорная равнина принадлежала в духовном отношении епископии Ахохии. Поэтому юрисдикция (или ее видимость) епископа Кавказии скорее всего могла ограничиваться горными ущелиями Балкарии и частично Северной Осетии, особенно ее западной части – Дигории. Далее на восток в горах Осетии преобладающим было влияние Грузии, что будет рассмотрено ниже.

Все сказанное выше свидетельствует о том, что епископии Ахохия и Кавказия были наиболее продвинутыми на восток и наиболее поздно созданными подразделениями Аланской епархии. Возможен и другой существенный вывод: несмотря на перенесение кафедры Алании в Сотириуполь

в конце XI – начале XII вв. северокавказская Аланская епархия продолжала существовать до XIV в., имея свой прежний кафедральный центр в Нижнем Архызе и не только сохраняя внутреннюю организацию, но и расширяя ее в восточном направлении. Главную особенность в истории Аланской епархии с XII в. составило не перенесение кафедры Алании в Сотириуполь на р. Чорох, а факт ее бифуркации и дихотомной организации, состоящей из двух взаимодействующих частей – кафедрального центра в Сотириуполе и без паствы и реального центра в Нижнем Архызе и с обширной паствой, причисленной в письме Германа II от 1232 г. к числу наиболее ортодоксальных христианских народов наряду с иберами, абазгами, готами, хазарами и загадочными для нас «Alastoi» (331, с. 66, № 1257). Подлинная христианская история народов Северного Кавказа после XI в. творилась, конечно, не в малоазийском Сотириуполе. Конец существованию Аланской епархии и ее епископий, вероятнее всего, положило нашествие «завоевателя мира» Тимура в 1395 г., хотя спорадические остатки христианства в ослабленном виде были и после нашествия и гибели Золотой Орды. Положение С. А. Иванова о том, что «Православная церковь в Алании значительно пережила Византию. Постепенно разрушаясь, она тем не менее просуществовала до XVIII в.» (332, с. 66), представляется неточным – никакой церковной организации после XIV в. не существовало, византийско-православное христианство смешалось с традиционными культами и трансформировалось.

На предкавказской равнине, вошедшей в состав Золотой Орды, в крупных населенных пунктах были христианские храмы и, следовательно, христианские общины. Веротерпимость татаро-монголов известна. Так, Рашид-ад-дин сообщает о хане Гуюке, «всегда допускавшего учение священников и христиан. Когда молва о том распространилась, то из стран Шама, Рума, Осов и Русов в его столицу направились христианские священники... дело христиан во время правления Гуюк-хана взяло верх и ни у одного мусульманина не было силы поднять против них голос» (333, с. 121). Известно, что в крупном ордынском городе XIV в. Маджары на р. Куме были христианские храмы (334, с. 58), в одном из них архитектор Алексеев в 1837 г. видел хорошо сохранившиеся фрески (335, с. 2–3). Но какой церковной структуре принадлежали церкви Маджар? Соотнесение их с Кавказской епископией или Ахохией кажется весьма проблематичным.

Таким в общих чертах представляется нам внутреннее устройство Аланской епархии. Конечно, это первый подход к данной проблеме и дальнейшее накопление и осмысление материала позволит многое уточнить или пересмотреть и сделать нарисованную нами картину более полной и достоверной.

Заканчивая рассмотрение истории византийской христианской миссии на Кавказе, мы должны подчеркнуть главное: именно эта миссионерская деятельность на протяжении многих веков сыграла решающую роль в приобщении кавказских народов к православному христианству и его культуре. Активный интерес Византии к племенам и народам Кавказа начался при Юстиниане (VI в.), когда стало очевидно, что христианизация этих народов обеспечивает византийские интересы в этом стратегически важ-

ном регионе. На Северном Кавказе наиболее эффективная миссионерская деятельность развернулась в начале X в. и велась двумя направлениями – через Абхазию и Крым. В результате на Северо-Западном Кавказе создается Зихская, в верховьях Кубани – Аланская епархии. Последняя сыграла главную роль в продвижении христианства далее на восток, в глубь предгорий и гор Центрального Кавказа. Византийские источники сохранили ряд имен аланских митрополитов (21 имя, см. 336, с. 171–175), участвовавших во вселенских церковных соборах до 1590 г. – конца XVI в. (336, с. 175). Христианизация народов Северного Кавказа была крупным успехом греческих церковных миссий, совершивших культурный подвиг на окраине «варварского» мира. Мы не имеем возможности привлечь здесь все христианские древности византийского происхождения с изучаемой территории – иначе картина была бы еще рельефнее.

Вместе с тем мы не можем переоценивать или идеализировать успехи раннего христианства на Северном Кавказе. Как показывают археологические источники, даже в X–XII вв. – время аланской раннефеодальной государственности – значительная часть населения оставалась языческой. Не случайно в «Худуд ал-Алам» (X в.) сказано, что царь алан христианин, а среди алан есть и христиане, и идолопоклонники (337, с. 160). В конфессиональном отношении аланское общество X–XII вв. нужно считать переходным от старой религиозной системы к новой.

## ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ


1. *Rambaud A.* Etudes sur l'histoire Byzantine. Paris, 1912.
2. *Левченко М. В.* История Византии. М. – Л., 1940.
3. *Константин Багрянородный.* Об управлении Империей. М., «Наука», 1989 (комментарий М. В. Бибикова).
4. *Дйль Ш* Основные проблемы византийской истории. М., 1947.
5. *Удальцова З. В.* Киев и Константинополь – культурные связи до XIII века. Как была крещена Русь. Изд. второе. М., 1989.
6. Очерки истории СССР III–IX вв. М., 1958.
7. *Марр Н.* Крещение армян, грузин, абхазов и алан святым Григорием. ЗВО ИРАО, т. XVI, Спб., 1906.
8. *Токарский Н. М.* Архитектура Армении IV–XIV вв. Ереван, 1961.
9. Очерки истории Грузии, т. II. Грузия в IV–X веках. Тбилиси, 1988.
10. Обращение Грузии. Пер. Е. Такайшвили. СМОМПК, вып. XXIII. Тифлис, 1900.
11. *Иосселиани П.* Краткая история грузинской церкви. Спб., 1843.
12. *Новосельцев А. П.* Христианство, ислам и иудаизм в странах Восточной Европы и Кавказа в средние века. ВИ, 1989, 9.
13. *Дельвуа Шарль.* Архитектура Грузии и архитектура Византийской империи в древнехристианскую эпоху. II Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси, 1977.
14. *Меликсет-Беков Л. М.* Страна св. Георгия. ИКОИРГО, т. XXIV, 2. Тифлис, 1916.
15. Мифы народов мира, т. I. М., «Олимп», 1997.
16. Византийские легенды. М., «Ладомир», 1994.
17. *Тревер К. В.* Очерки по истории и культуре Кавказской Албании IV в. до н. э. – VII в. н. э. М. – Л., 1959.
18. *Алиев Кемал.* Кавказская Албания (I в. до н. э. – I в. н. э.). Баку, «Элм», 1974.

19. *Алиев Кемал.* К вопросу о языках на территории Азербайджана. Труды Института истории АН Азербайджанской ССР, т. XIV. Баку, 1960.
20. *Гешшев Рашид Бахатур оглы.* Христианство в Кавказской Албании. Автореф. докт. дис., Тбилиси, 1978.
21. *Бараповский П. Д.* Памятники в селениях Кум и Лякит. Архитектура Азербайджана эпохи Низами. Москва-Баку, 1947.
22. *Ялпольский З. И.* Памятники Кавказской Албании на горе Бешидаг. СА, 1960, 2.
23. *Ишханов Л. Г.* Новый памятник архитектуры Кавказской Албании. КСИА, вып. 113, 1968.
24. *Гмыря Л. Б.* Страна гуннов у Каспийских ворот. Махачкала, 1995.
25. История агван Моисея Каганкатваци, писателя X века. Пср. К. Патканян. Спб., 1861.
26. *Артамонов М. И.* История хазар. Л., 1962.
27. *Лордкипанидзе М. Д.* О византийско-грузинских культурных взаимоотношениях VII–XIII вв. Византийские очерки. М., 1982.
28. *Уипфилд Давид.* Некоторые примеры раннехристианского и византийского влияния на памятники Тао-Кларджети. II Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси, 1977.
29. *Леквинадзе В. А.* Базилика Археополиса. Вестник Гос. музея Грузии им. акад. С. Н. Джанашиа, XXX-B. Тбилиси, 1974.
30. *Neubauer E.* Abchasische Architektur im Spannungsfeld zwischen Georgien und Byzanz (6 bis 11 Jahrhundert). Byzantinischer Kunstexport: scine gesellschaftliche und Kunstlerische Bedeutung fiir die Ldnder Mittel – und Osteuropas. Halle, 1978.
31. *Чачхалиа Денис.* Абхазская православная церковь. Хроника. Прибавления. М., 1997.
32. *Виноградов А. Ю.* Апостол Андрей и Черное море: проблемы источниковедения. Древнейшие государства Восточной Европы, 1996–1997 гг. М., «Восточная литература», 1999.
33. *Dubois de Montpereux.* Voyage autor du Caucase, en Georgie, en Armenie of, en Crimee, vol. I, Paris, 1839.
34. *Уварова П. С.* Христианские памятники. МАК, вып. IV. М., 1894.
35. *Гунба М. И.* Абхазия в первом тысячелетии н. э. (социально-экономические и политические отношения). Сухуми, «Алашара», 1989.
36. *Услар П.* Начало христианства в Закавказье и на Кавказе. ССКГ, вып. II. Тифлис, 1869.
37. *Прокопий* из Кесарии. Война с готами. Пер. С. П. Кондратьева. М., 1950.
38. *Владимиров И. А.* Древности Черноморского побережья Кавказа. Спб., 1900.
39. *Воронов Ю. Н.* В мире архитектурных памятников Абхазии. М., «Искусство», 1978.
40. *Чанева-Дечевска Нели.* Византийские влияния на некоторые памятники Абхазии и Болгарии в период раннего средневековья. IV Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси, 1983.
41. *Рчеулишвили Л. Д.* Некоторые аспекты грузинской архитектуры Черноморского побережья. Средневековое искусство. Русь и Грузия. М., 1978.
42. *Воронов Ю. Н.* О дате оборонительной системы Апсилии. Известия Абхазского института языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа, XIII. Тбилиси, 1985.
43. *Воронов Ю. Н., Бгажба О. Х.* Главная крепость Апсилии. Сухуми, 1986.
44. *Carl de Boor.* Nachtrdge zu den Notitite Episcopatuum. Zeitschrift fьr Kirchengeschichte, Bd. XII, Heft 3–4, Gotha, 1891.
45. *Агрба И. Ш.* Взаимоотношения Абхазского царства и Византии (конец VIII–X вв.). Автореф. канд. дис. М., 1989.
46. *Кузнецов А. А.* Верхняя Сванети. М., «Искусство», 1974.
47. *Вл. Н-ский.* В Сванетии. Газ. «Тифлисский Листок», № 165, 17.08.1908.
48. *Бакрадзе Д. З.* Сванетия. ЗКОИРГО, кн. VI. Тифлис, 1864.
49. *Лежава Г. И., Джанджиери М. И.* Архитектура Сванетии. М., 1938.
50. *Анисимов С.* Сванетия. М.-Л., 1929.
51. *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Кн. IV, т. XVIII, третье издание, Спб.

52. *Петровский С. В.* Апокрифические сказания об Апостольской проповеди по Черноморскому побережью. ЗООИД, т. XXI. Одесса, 1898.
53. *Волкова Н. Г.* Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., «Наука», 1973.
54. *Ногмов Ш. Б.* История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев. Нальчик, 1958.
55. *Gelzer H.* Ungedruckte und ungenьgend veruffentliche Texte der Notitie episcopatuum. Mьnchen, 1901.
56. *Голубинский Е.* История русской церкви. Т. I. М., 1901.
57. *Воронов Ю. Н.* Проблемы археологии Зихии. I Кубанская археологическая конференция. Тезисы докладов. Краснодар, 1989.
58. *Макарий.* История христианства в России до равноапостольного князя Владимира. Спб., 1868.
59. *Гломозда К. Е.* «Крещение Руси» в концепциях современной буржуазной историографии. Киев, «Наукова думка», 1988.
60. *Прохоров Г. М.* Публицистика Иоанна Кантакузина 1367–1371 гг. ВВ, т. 29, 1968.
61. *Banescu N.* La domination Byzantine б Matracha (Tmutorakan), en Zichie, en Khazarie et en «Russie» a l'epoque des Comnenes. Bulletin de la section historique de l'Academie Roumaine, t. XXII, Bucuresti, 1941.
62. *Гадло А. В.* Тмутараканские этюды, III. Вестник ЛГУ, серия 2, вып. 2, 1990.
63. *Новосельцев А. П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., «Наука», 1990.
64. Патерик Киевского Печерского монастыря. Памятники славяно-русской письменности, изданные Археографической комиссией. II. Спб., 1911.
65. *Скржинская Е. Ч.* Греческая надпись из Тмутаракани. ВВ, т. XVIII, 1961.
66. *Каждан А. П.* Византийский податной сборщик на берегах Киммерийского Боспора в конце XIII в. Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран. Сб. статей к 70-летию академика М. Н. Тихомирова. М., 1963.
67. *Рыбаков Б. А.* Предисловие к кн.: Керамика и стекло древней Тмутаракани. М., 1963.
68. *Гадло А. В.* Тмутараканские этюды. I (страна адыгов во второй половине I тыс. н. э.). Вестник ЛГУ, серия 2, вып. I, 1989.
69. *Лавров Л. И.* Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.
70. *Латышев В.* Эпиграфические новости из южной России. ИАК, вып. 58, 1915.
71. *Турчанинов Г. Ф.* Дополнение к чтению и датировке надписи на кресте из Краснодарского историко-краеведческого музея. СА, 1957, I.
72. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М., «Наука», 1988.
73. *Люлье Л. Я.* Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкес. ЗКО ИРГО, кн. V, Тифлис, 1862.
74. *Трифонов В. А.* Работы разведочного отряда. АО 1985 года. М., 1987.
75. Очерки истории Адыгеи. Т. I. Майкоп, 1957.
76. *Главани Ксаверио.* Описание Черкессии 1724 г. СМОМПК, вып. XVII, Тифлис, 1893.
77. *Каменев Н.* Развалины церкви св. Георгия, открытой на р. Белой. Памятная книжка Кубанской области на 1877 год. Екатеринодар, 1877.
78. *Кучук-Иоаннесов.* Армянская надпись XII столетия. МАК, вып. III. М., 1893.
79. *Помяловский И.* Сборник греческих и латинских надписей Кавказа. Спб., 1881.
80. ЦГИА г. Москвы, фонд 454, оп. 3, ед. хр. 32.
81. *Ложкин Михаил.* Об армянской церкви XII века в Белореченске (Краснодарский край). II Международный симпозиум по армянскому искусству. Ереван, 1978.
82. Museum Caucasicum. T. V. Тифлис, 1902.
83. *Якобсон А. Л.* Средневековый Крым. М. – Л., «Наука», 1964.
84. *Левашева В. П.* Белореченские курганы. Археологический сборник. М., 1953.

85. *Крамаровский М. Г.* Серебро Леванта и художественный металл Северного Причерноморья XIII–XV веков (по материалам Крыма и Кавказа). Художественные памятники и проблемы культуры Востока. Сб. статей ГЭ. Л., 1985.
86. Барбаро и Контарини о России. К истории итало-русских связей в XV в. Пер. Е. Ч. Скржинской. Л., «Наука», 1971.
87. Материалы по истории русской картографии, вып. I. Киев, 1899.
88. *Кузнецов В. А.* Забытый Кремух. Сборник Русского исторического общества, т. 4 (152). М., «Русская панорама», 2002.
89. *Гарданов В. К.* Общественный строй адыгских народов. М., «Наука», 1967.
90. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, «Эльбрус», 1974.
91. *Кубланов М. М.* Религиозный синкретизм и появление христианства на Боспоре. Ежегодник музея истории религии и атеизма. II. М. – Л., 1958.
92. *Айбабин А. И.* Византия и Крым в IV–IX вв. Международная конференция «Византия и народы Причерноморья и Средиземноморья в раннее средневековье (IV–IX вв.)». Тезисы докладов. Симферополь, 1994.
93. *Дворник Фрэнсис.* Миссии греческой и западной церквей на Востоке в средние века. XIII Международный конгресс исторических наук. М., «Наука», 1970.
94. *Даниленко В., Токарева Р.* Башня Зенона. Симферополь. «Таврия», 1974.
95. *Домбровский О., Махнева О.* Столица феодоритов. Симферополь, «Таврия», 1973.
96. *Домбровский О.* Крепость в Горзувитах. Симферополь, «Таврия», 1972.
97. История Византии, т. I. М., «Наука», 1967.
98. *Кулаковский Ю.* Христианская катакомба 491 г. в Керчи. МАР № 6. Спб., 1891.
99. *Кулаковский Ю.* Христианская катакомба, открытая в 1895 г. МАР № 19. Спб., 1896, приложение.
100. *Тиханова М. А.* Базилика. МИА СССР № 34. М., 1953.
101. *Бармина Н. И.* Мангупская базилика в свете некоторых проблем крымского средневековья. Античная древность и средние века, вып. 27. Византия и средневековой Крым. Симферополь, «Таврия», 1995.
102. *Якобсон А. Л.* Раннесредневековый Херсонес. Очерки истории материальной культуры. МИА СССР № 63. М.-Л., 1959.
103. *Богданова Н. М.* Церковь Херсона в X–XV вв. Византия, Средиземноморье, славянский мир. К XIII Международному конгрессу византинистов. Изд. МГУ, 1991.
104. *Байер Г. В.* Митрополии Херсона, Сугдеи, Готии и Зихии по данным просопографического лексикона времени Палеологов. Античная древность и средние века, вып. 27. Византия и средневековой Крым. Симферополь, «Таврия», 1995.
105. *Кеппен П.* О древностях южного берега Крыма и гор Таврических. «Крымский сборник». Спб., 1887.
106. *Струков Д.* Древние памятники христианства в Тавриде. М., 1876.
107. *Якобсон А. Л.* Средневековый Херсонес (XII–XIV вв.). МИА СССР № 17. М.-Л., 1950.
108. *Домбровский О. И.* Фрески средневекового Крыма. Киев, «Наукова думка», 1966.
109. *Цукерман К.* К вопросу о ранней истории фемы Херсона. Бахчисарайский историко-археологический сборник, вып. I. «Таврия», 1997.
110. *Якобсон А. Л.* Византия в истории раннесредневековой Таврики. СА, XXI, 1954.
111. *Брунов Н.* Памятники ранневизантийской архитектуры в Крыму. ВВ, т. XXV, 1928.
112. *Якобсон А. Л.* О дате большого храма в Пицунде (Абхазия). КСИА, вып. 132, 1972.
113. *Кулаковский Ю.* К истории Боспора Киммерийского в конце VI века (по поводу изъяснения надписи Евпатерия). ВВ, т. III, 1896.
114. *Кузнецов В. А.* Алано-осетинские этюды. Владикавказ, 1993.
115. *Плетнева С. А.* Саркел и «шелковый путь». Изд. Воронежского университета, 1996.
116. Хроника Захария Ритора. Пер. Н. Пигулевской. Сирийские источники по истории народов СССР. М.-Л., 1941.

117. *Котович В. Г.* О местоположении раннесредневековых городов Варачана, Белендже-ра и Таргу. Древности Дагестана. Махачкала, 1974.
118. История агван Моисея Каганкатваци, писателя X века. Пер. К. Патканян. Спб., 1861.
119. *Магомедов М. Г.* Образование Хазарского каганата. М., «Наука», 1983.
120. ВИА, т. I. М., 1970.
121. *Воронина В. Л.* Доисламские культовые сооружения Средней Азии. СА, 1960, 2.
122. *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М., 1964.
123. *Васильев Л. С.* История религий Востока. М., 1983.
124. *Пигулевская Н. В.* Византия и Иран на рубеже VI и VII веков. М.-Л., 1946.
125. *Турчанинов Г. Ф.* Трусовская осетинская сирийско-несторианская надпись первой половины XIV столетия. ИСО НИИ, т. XXII, вып. I. Орджоникидзе, 1960.
126. *Гадло А. В.* Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Изд. ЛГУ, 1979.
127. Памятники грузинской агиографической литературы. Пер. К. С. Кекелидзе. Тбилиси, 1956.
128. *Николай Станков.* Споры в историографии о целях хазарской миссии святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Мир православия. Сборник научных статей. Вып. III. Волгоград, 2000.
129. *Ростовцев М. И.* Эллинство и иранство на юге России. Петроград. «Огни», 1918.
130. *Марр Н. Я.* О языке и истории абхазов. М.-Л., 1938.
131. *Кулаковский Ю.* Аланы по сведениям классических и византийских писателей. Киев, 1899.
132. *Кулаковский Ю.* О христианстве алан. ЗООИД, т. XX, протоколы. Одесса, 1897.
133. *Кулаковский Ю.* Христианство у алан. В кн.: Ю. А. Кулаковский. Избранные труды по истории аланов и Сарматии. Сост. С. М. Перевалова. Санкт-Петербург, 2000.
134. *Абаев В. И.* Дохристианская религия алан. XXV Международный конгресс востоковедов. М., 1960.
135. *Шестаков С. П.* Очерки по истории Херсонеса в VI–X веках по Р. Хр. М., 1908.
136. *Кузнецов В. А.* Христианство в Алании до X в. ИЮОНИИ, вып. XXIII. Тбилиси, «Мецниереба», 1978.
137. Памятники армянской агиографии. Вып. I. Пер. с древнеармянского, вступление, статьи и примечания К. С. Тер-Давтян. Ереван, 1973.
138. Армянские источники об аланах. Вып. I. Ереван, 1985.
139. *Моисей Хоренский.* История Армении. Пер. Н. Эмина. М., 1858.
140. *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
141. Всеобщая история Степаноса Таронского Асохика. Пер. Н. Эмина. М., 1864.
142. *Сидоров А. И.* Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника. ВВ, т. 47. 1986.
143. *Бриллиантов А.* О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. ХВ, т. VI, вып. I. Петроград, 1917.
144. *Джанашвили М. Г.* Известия грузинских летописей и историков о Херсонесе, Готфии, Осетии, Хазарии, Дидоэтии и России. СМОМПК, вып. XXVI. Тифлис, 1899.
145. *Ган К.* Первый опыт объяснений кавказских географических названий. СМОМПК, вып. XXXX. Тифлис, 1909.
146. *Алексеева Е. П.* Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии. М., «Наука», 1971.
147. *Чиковани М. Я.* Образ Максима Конфессора (Исповедника) в грузинских легендах VII–VIII веков. Всесоюзная научная сессия, посвященная итогам полевых археологических и этнографических исследований 1970 г. Тезисы докладов. Тбилиси, «Мецниереба», 1971.
148. *Сидоров А. И.* Житие преподобного Максима Исповедника (жизнь, дела и подвиги преславного и блаженнейшего отца нашего и исповедника Максима и двух учеников

его). Ретроспективная и сравнительная политология. Публикации и исследования. Вып. I. М., «Наука», 1991.
149. *Воронов Ю. Н.* Древности Военно-Сухумской дороги. Сухуми, «Алашара», 1977.
150. *Мошанский А.* Военно-Сухумская дорога. Исторический вестник, 1916, ноябрь.
151. *Зетейшвили С. Г.* Сведения об аланах в «Хронографии» Феофана. Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. М., «Наука», 1976.
152. Избранные отрывки из «Истории» Агафия Миринейского. Пер. М. В. Левченко. ВВ, III, 1950.
153. *Латышев В. В.* Кавказские памятники в Москве. ЗИРАО, новая серия, Т. П. Спб., 1877.
154. *Макаренко Н. Е.* Археологические исследования 1907–1909. ИАК, вып. 43. Спб., 1911.
155. ОАК за 1898 г. Спб., 1901.
156. *Кузнецов В. А.* Аланские племена Северного Кавказа. МИА СССР № 106, М., 1962.
157. *Чеченов И. М.* Древности Кабардино-Балкарии. Нальчик, «Эльбрус», 1969.
158. *Малахов С. Н., Наружный Е. И.* О находках каменных крестов на территории Средней Кубани. Четвертые чтсния по археологии Средней Кубани (краткое содержание докладов). Армавир, 1997.
159. *Минаева Т. М.* К истории алан Верхнего Прикубанья по археологическим данным. Ставрополь, 1971.
160. *Бабенчиков В. П.* Итоги исследования средневекового поселения на холме Тепсень. История и археология средневекового Крыма. М., 1958.
161. *Веймарн Е. В., Айбабин А. И.* Скалистинский могильник. Киев. «Наукова думка», 1993.
162. *Лавров Л. И.* Этнография Кавказа. Л., «Наука», 1982.
163. *Иерусалимская А. А.* Находки предметов христианского культа в могильнике Мощевая Балка. Художественные памятники и проблемы культуры Востока. Л., 1985.
164. *Меликсет-Беков Л.* К вопросу об устройстве алтаря в древней Грузии. ХВ, т. IV, вып. III. Петроград, 1916.
165. *Ложкин М. Н.* Новые памятники средневековой архитектуры в Краснодарском крае. СА, 1973, 4.
166. *Кузнецов В. А.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.
167. *Чубинашвили Г. Н.* Архитектура Кахетии, т. I. Тбилиси, 1959.
168. *Чубинашвили Г. Н.* Пути развития архитектуры в Кахетии. Доклады делегации СССР на XXV Международном конгрессе востоковедов. М., 1960.
169. *Чубинашвили Г. Н.* Из истории средневекового искусства Грузии. М., «Советский художник», 1990.
170. *Ложкин М. Н.* Аланы на Урупе. Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984.
171. *Меписашвили Русудан.* Основные особенности развития трехцерковных базилик Грузии. II Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси, 1977.
172. *Леквинадзе В. А.* О некоторых сооружениях древнего Питиунта. КСИА, вып. 113, 1968.
173. *Леквинадзе В. А.* О древнейшей базилике Питиунта и ее мозаиках. ВДИ, 1970, 2.
174. *Леквинадзе В. А.* Гантиадская базилика. СА, 1970, 3.
175. *Леквинадзе В. А.* Базилика Археополиса. Вестник гос. музея Грузии им. акад. С. Н. Джанашия, XXX-В. Тбилиси, 1974.
176. *Якобсон А. Л.* Закономерности и этапы развития архитектуры средневекового Херсонеса. ВВ, т. 19, 1988.
177. ВИА, т. 3. М.-Л., 1966.
178. *Якобсон А. Л.* Закономерности в развитии раннесредневековой архитектуры. Л., «Наука», 1983.
179. *Миятев Кръстю.* Архитектура в средневековна България. София, 1965.

180. *Антонова Вера.* Две раннохристиянски църкви във външното укрепление на аула на Хан Омуртаг при гара Цар Крум (Шуменско). «Археология». 1968, 4.
181. *Иванов Теофил.* Старохристиянските базилики в Ятрус (IV–VI вв.). «Археология». 1976, 3.
182. *Бошкович Дж.* Архитектура среднего века. Белград, 1957.
183. *Минорский В. Ф.* История Ширвана и Дербенда X–XI веков. М., 1963.
184. *Кузнецов В. А.* Очерки истории алан. Второе издание. Владикавказ, «Ир», 1992.
185. Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. Часть XX. М., 1861.
186. Nicholas I Patriarch of Constantinople. Letters. Greek Text and English translation by R. I. H. Jenkins and L. J. Westerink. Washington. 1973–1981.
187. *Любарский Я. Н.* Замечания о Николае Мистике в связи с изданием его сочинений. ВВ, т. 47, 1986.
188. *Малахов С. Н.* Христианизация Алании по письмам Николая Мистика: проблемы хронологии. Межвузовская научно-теоретическая конференция преподавателей. Тезисы докладов. Петропавловск-Камчатский, 1990.
189. *Малахов С. Н.* Христианизация Алании в 912–922 гг. по письмам константинопольского патриарха Николая Мистика. Научные чтения по всеобщей истории, посвященные памяти академика С. Д. Сказкина (тезисы докладов). Ростов-на-Дону, 1992.
190. *Малахов С. Н.* Христианизация Алании в 912–922 гг. (по письмам Николая Мистика). Мир православия. Сборник научных статей. Вып. III. Волгоград, 2000.
191. *Ficker Gerhard.* Das Epiphanios-Kloster in Kerasus und der Metropolit Alaniens. Byzantinisch – Neugriechische Jahrbücher. Bd. III, Berlin – Wilmersdorf, 1922.
192. *Селезнев М.* Руководство к познанию Кавказа. Спб., 1847.
193. *Ламбин Н.* О Тмутараканской Руси. ЖМНП, ч. CLXXI, 1847.
194. История Византии, т. 2. М., «Наука», 1967.
195. *Grumel Cf. V.* La date de conversion des Alains et l'archeveche d'Alanie. «Echos d. Orient», fasc. 173. Paris, 1934.
196. *Юзбашян К. Н.* Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX–XI вв. М., «Наука», 1988.
197. *Комеч А. И.* Древнерусское зодчество конца X – начала XII в. М., «Наука», 1987.
198. *Перфильева Л. А.* Архитектурные памятники средневековой Алании: к вопросу о генезисе. Конференция «Культурные взаимосвязи народов Средней Азии и Кавказа с окружающим миром в древности и средневековье». Тезисы докладов. М., 1981.
199. *Кузнецов В. А.* Средний Зеленчукский храм. СА, 1968, 3.
200. *Кузнецов В. А.* Северный Зеленчукский храм X века. СА, 1964, 4.
201. *Хрушкова Л. Г.* О религиозных верованиях апсилов (IV–VII века). Известия Абхазского ИЯЛИ, XII. Тбилиси, 1983.
202. *Макарова Т. И.* Археологические раскопки в Керчи около церкви Иоанна Предтечи. Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Вып. VI. Симферополь, 1998.
203. *Кузнецов В. А.* Нижний Архыз в X–XII веках. Феодальный город Алании. Ставрополь, 1993.
204. *Афанасьев К. Н.* Типологический и пропорциональный анализ верхнекубанской группы храмов Северного Кавказа. Новые материалы по археологии Центрального Кавказа. Орджоникидзе, 1986.
205. *Поппэ А. В.* Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии. ВВ, т. XXVIII, 1968.
206. *Миллер В. Ф.* Древнеосетинский памятник из Кубанской области. МАК, вып. III. М., 1893.
207. *Скрэсинская Е. Ч.* Греческая надпись из средневековой Алании. ВВ, т. XXI, 1962.
208. *Латышев В. В.* Заметки о кавказских надписях. ИАК, вып. 10. Спб., 1904.

209. *Курбатов Г. Л., Лебедева Г. Е.* Город и государство в Византии в эпоху перехода от античности к феодализму. Город и государство в древних обществах. Изд. ЛГУ. 1982.
210. *Камшская И. В.* Лабинские варианты торговых дорог Северо-Западного Кавказа. ВВ, т. 49, 1988.
211. От редакции. МАК, вып. VII. М., 1898.
212. *Прозрителев Г. Н.* Древние христианские памятники на Северном Кавказе. СССК, т. I. Ставрополь, 1906.
213. *Сперанский М. Н.* Придорожные кресты в Чехии и Моравии и византийское влияние на Западе. Археологические известия и заметки, т. 3. М., 1895.
214. Демаков А. А., Чумак И. Л. К вопросу об исторической интерпретации верхне-кубанской группы храмов X века. Методика исследования и интерпретация археологических материалов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988.
215. *Кузнецов В. А.* Южный Зеленчукский храм. СА, 1971, 1.
216. *Витрувий.* Десять книг об архитектуре. Пер. Ф. А. Петровского. М., 1936.
217. Архив ИИМК, Санкт-Петербург, Р-I, арх. № 339.
218. Древнехристианские храмы и св. Александро-Афонский Зеленчукский монастырь в Зеленчукском ущелье Кавказского хребта, Кубанской области, Баталпашинского отдела. Одесса, 1904.
219. *Тумашшвили Д. Г.* Композиция «свободного креста» в архитектуре средневековой Грузии. Афтореф. канд. дис. Тбилиси, 1982.
220. *Домбровский О. И.* Архитектурно-археологическое исследование загородного крестообразного храма Херсонеса. Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Вып. III. Симферополь, 1993.
221. *Гартман К. О.* История архитектуры, т. I. ОГИЗ, 1936.
222. *Hamilton I. Arnott.* Byzantine Architecture and Decoration. London, 1933.
223. Отчет гг. Нарышкиных, совершивших путешествие на Кавказ (Сванетию) с археологической целью в 1867 году. ИРАО, VIII, 4, Спб., 1876.
224. *Федоровский А.* Археологические записки о Кубанской области. ИАК, вып. 47, Спб., 1913.
225. *Брунов Н. И.* Очерки по истории архитектуры. Т. II. М. – Л., 1935.
226. *Перфильева Л. А.* К вопросу о генезисе купольных храмов Западной Алании X в. Традиции и современность. Актуальные проблемы изобразительного искусства и архитектуры. М., 1989.
227. *Перфильева Л. А.* К вопросу о византийском влиянии на культовую архитектуру Северо-Западного Кавказа X–XI вв. Аланы, Западная Европа и Византия. Владикавказ, 1992.
228. *Демаков А. А.* Архызский лик – факты и мифология. Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии: V «Минаевские чтения» по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа. Тезисы докладов. Ставрополь, 2001.
229. *Winfield D. and Wainwright I.* Some Byzantine churches from the Pontus. Anatolian Studies, vol. XII. London, 1962.
230. *Мавродинов Н.* Еднокорабната и кръстовидната църква по Българските земи до края на XIV в. София, 1931.
231. *Васильев Асен.* Църкви и монастири из Западна България. Разкопки и проучвания, IV. София, 1949.
232. *Айналов Д. В.* Развалины храмов. Памятники христианского Херсонеса, вып. I. М., 1905.
233. *Домбровский О. М.* Средневековый храм в Масандре. Археологические исследования на Украине в 1967 году, вып. II. Киев, 1968.
234. *Хрушкова Л. Г.* Новые материалы эпохи средневековья из Цебельды (раскопки 1979 г.). Известия Абхазского ИЯЛИ им. Д. И. Гулиа, XIII. Тбилиси, 1985.

235. *Миллер А.* Разведки на Черноморском побережье Кавказа в 1907 году. ИАК, вып. 33. Спб.. 1909.
236. *Ершов С. А.* Работы Нижне-Архызской экспедиции. АО 1986 года. М., 1988.
237. *Zgusta Ladislav.* The old ossetic inscription from the River Zelečuk. Wien, 1987.
238. Voyage au mont Caucase et en Georgie, par M. Jules Klaproth. Tome premier. Paris, 1823.
239. *Скабаланович Н.* Византийское государство и церковь в XI в. Спб., 1884.
240. *Бейлис В. М.* Ал-Идриси (XII в.) о Восточном Причерноморье и юго-западной окраине русских земель. Древнейшие государства на территории СССР. М., 1984.
241. *Кузнецов В. А.* Алания в X–XIII вв. Орджоникидзе, «Ир», 1971.
242. Очерки истории Адыгеи, т. I. Майкоп, 1957.
243. *Анфимов Н. В.* Зихские памятники Черноморского побережья Кавказа. Северный Кавказ в древности и в средние века. М., «Наука», 1980.
244. *Камынский В. Н., Камынская И. В.* Новые исследования христианских храмов малых форм в Западной Алании. Историко-археологический альманах, 2. Армавир – Москва, 1996.
245. *Литаврин Г. Г.* Как жили византийцы. «Алетейя». Спб., 1997.
246. Епископа Феодора «Аланское послание». Пер. Ю. Кулаковского. ЗООИД, т. XXI. Одесса, 1898.
247. *Бибиков М. В.* Византийские источники по истории Руси, народов Северного Причерноморья и Северного Кавказа (XII–XIII вв.). Древнейшие государства на территории СССР, 1980 год. М., «Наука», 1981.
248. *Виноградов В. Б.* О реальности грузинского влияния на Северо-Западном Кавказе в X–XIII вв. «Известия» АН ГССР, серия истории, археологии, этнографии и истории искусства, 2, 1988.
249. *Малахов С. Н.* К вопросу о локализации епархиального центра Алании в XII–XVI вв. Аланы, Западная Европа и Византия. Владикавказ, 1992.
250. *Жаворонков П. И.* Никейско-трапезундские отношения в 1213–1223 гг. Византийские очерки. М., 1982.
251. Памятники древнерусского канонического права. Ч. I. Спб., 1880.
252. Древние акты Константинопольского патриархата, относящиеся к Новороссийскому краю. ЗООИД, т. VI. Одесса, 1867.
253. *Кузнецов В. А.* Дургулель Великий и Нижний Архыз. Методика исследования и интерпретация археологических материалов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988.
254. *Кузнецов В. А.* Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе, «Ир», 1980.
255. *Ложкин М. Н.* Средневековые памятники грузинской архитектуры в Краснодарском крае. «Дзеглис мегобари», 57. Тбилиси, 1981.
256. *Ложкин М. Н.* Каменная алтарная преграда храма № 1 Ильичевского городища XII–XIII вв. в Отрадненском районе Краснодарского края. II Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси, 1977.
257. *Уварова П. С.* Поездка в Пшавию, Хевсуретию и Сванетию. МАК, вып. X, М., 1904.
258. *Милованов Е. А.* Средневековое городище на р. Уруп. АО 1972 года. М., «Наука», 1973.
259. Lettres sur le Caucase et la Crimee. Paris, 1859.
260. *Малахов С. Н., Нарожный Е. И.* О находках каменных крестов на территории Средней Кубани. Четвертые чтения по археологии Средней Кубани (краткое содержание докладов). Армавир, 1997.
261. *Биджиев Х. Х.* Хумаринское городище (VIII–X вв.). Сборник в памет на проф. С. Вакринов. София, БАН, 1984.
262. *Фиркович А.* Археологические разведки на Кавказе. ЗИАО, т. IX, вып. 2. Спб., 1857.
263. *Кузнецов В. А.* В верховьях Большого Зеленчука. М., «Искусство», 1977.
264. Архив ИИМК РАН. Санкт–Петербург, дело 16/1940.

265. *Hdusler Alexander.* Südrussische und nordkaukasische Petroglyphen. Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin – Luther – Universität – Halle – Wittenberg. XII. 1963.
266. *Алексеева Е. П.* Археологические памятники Карачаево-Черкесии. М., «Наука», 1992.
267. *Бернадацци И.* Христианские древности за Кубанью. ЖМВД, ч. III, кн. 4. Спб., 1830.
268. *Сысоев В. М.* Поездка на реки: Зеленчук, Кубань и Теберду летом 1895 года. МАК, вып. VII. М., 1898.
269. *Кондаков Н. П.* Древняя архитектура Грузии. М., 1876.
270. *Архипов А. П.* О древнем христианском храме, находящемся близ слияния рек Теберды и Кубани, на границе Большой Кабарды. «Приложение» к т. IV, вып. 4 ИКОИРГО. Тифлис, 1876.
271. *Дьячков-Тарасов А. Н.* В горах Большого и Малого Карачая. СМОМПК, вып. XXVIII. Тифлис, 1900.
272. *Millet G.* L'Ecole grecque dans l'architecture byzantine. Paris, 1916.
273. *Reineggs Jacob.* Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus. Erster Tneie. St. Petersburg, 1796.
274. *Броневский С.* Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. Ч. I. М., 1823.
275. *Хицунов П.* О состоянии некогда бывшего христианства на Кавказе. Сб. газеты «Кавказ», издаваемой О. И. Константиновым. Второе полугодие 1847 года. Тифлис, 1847.
276. *Малахов С. Н.* О греческой письменной традиции у народов Северного Кавказа в X–XVII вв. Мир православия. Сборник научных статей. Волгоград, 1997.
277. *Каждан А. П.* Книга и писатель в Византии. М., «Наука», 1973.
278. *Владимиров И. А.* Древний христианский храм близ аула Сенты в Кубанской области. ИАК, вып. 4. Спб., 1902.
279. *Марковин В. И.* Исследование Сентинского храма и некрополя у реки Теберды в Карачаево-Черкесии. Историко-археологический альманах, 2. Армавир – Москва, 1996.
280. Программа для исследования древностей Кавказа. М., 1889.
281. *Wulff Oskar.* Altchristliche und byzantiniche Kunst, I. Berlin-Neubabelsberg, 1914.
282. *Мыц В. Л.* Крестообразный храм Мангупа. СА, 1990, I.
283. *Бесолов Владимир.* Архитектура храма Сенты и многоаспектное сравнение его с памятниками христианского Востока и Византии. IV Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси, 1983.
284. *Чурсин Г. Ф.* Поездка в Карачай. ИКОИРГО, т. XXIII, № 3/ Тифлис, 1915.
285. Архив ИИМК РАН, Санкт-Петербург. ФАК, дело 102/1899.
286. *Мавродинов Никола.* Византийская архитектура. София, 1955.
287. *Камшская Н. М.* История костюма. М., 1986.
288. *Грабар А.* Болгарскія церкви – гробницы. Известия на Българския археологически институт, т. I, св. I. София, 1922.
289. *Соловьянов И.* Спасо-Преображенский женский монастырь в дебрях Кавказа и Сентинский древний храм и его фрески. «Монастырь», № 4–10. Н.-Новгород, 1908.
290. *Дьячков-Тарасов А. Н.* Археологические разведки в Карачае в 1927 г. (предварительный отчет). Бюллетень Северо-Кавказского научно-исслсдовательского института, № 2–4. Ростов-Дон, 1927.
291. *Марковин В. И.* Византийская ткань с золотым шитьем из Сентинского храма. Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1983.
292. *Макарова Т. И., Марковин В. И.* Золотые украшения с перегородчатой эмалью из Сентинского храма. СА, 1981, 3.
293. *Павлов Д. М.* Искусство и старина Карачая. СМОМПК, вып. 45. Махач-Кала, 1926.
294. Мифы народов мира, т. 2. М., «Олимп», 1997.
295. *Сысоев В. М.* Карачай в географическом, бытовом и историческом отношении. СМОМПК, вып. XLIII. Тифлис, 1913.

296. *Минаева Т. М.* Городище на балке Адиюх в Черкессии. СНТ СГПИ. вып. 9. Ставрополь, 1955.
297. *Владимиров И.* Развалины старинного храма близ речки Амгаты. ИАК, вып. I. Спб., 1901.
298. *Минаева Т. М.* Археологические памятники на р. Гиляч в верховьях Кубани. МИА СССР № 23, 1951.
299. *Лоэкин М. Н., Малахов С. Н.* Железные кресты византийско-кавказского типа из Отрадненского музея. Историко-археологический альманах, 2. Армвир-Москва, 1996.
300. *Рунич А. П., Березин Я. Б., Савенко С. Н.* Комплекс памятников раннего средневековья в верховьях реки Подкумок. Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1983.
301. *Соколова Н. В.* Эльбрусская экспедиция Академии Наук 1829 года. УЗКБНИИ, т. XXIII. Нальчик, 1965.
302. Lettre de M. Tokaref a M. Brosset, sur quelques antiquitйs chrйtiennes et autres des environs de l'Elbrouz (lu le 19 octobre 1849). «Mйlanges Asiatiques», t. I, l. 2. St.-Petersbourg, 1850.
303. *Репников Н. И.* Эски-Кермен в свете археологических разведок 1928–1929 гг. Готский сборник. ИГАИМК, т. XII, вып. 1–8, 1932.
304. *Челеби Эвлия.* Книга путешествия, вып. 2. М., «Наука», 1979.
305. *Рунич А. П.* Катакомбы Рим-горы. СА, 1970, 2.
306. *Рунич А. П., Михайлов Н. Н.* Городище Бургусант или Рим-гора. МИСК, вып. 14. Ставрополь, 1976.
307. *Потто В. А.* Два века Терского казачества (1577–1801), т. 1. Владикавказ, 1912.
308. *Макаренко Н. Е.* Археологические исследования 1907–1909 годов. ИАК, вып. 43. Спб., 1911.
309. Кавказский календарь на 1893 год. Тифлис, 1892.
310. *Кузнецов В. А.* Древнерусские предметы, найденные на Северном Кавказе. Древние славяне и их соседи. М., «Наука», 1970.
311. *Кузнецов В. А., Рудницкий Р. Р.* Поселение «Козьи скалы» у горы Бештау. Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. I. Ставрополь, 1998.
312. *Marquart I.* Osteuropdische und ostasiatische Streifrьge. Hildesheim, 1961.
313. *Вахушти.* География Грузии. СМОМПК, вып. XXII. Тифлис, 1897.
314. *Малахов С. Н.* К локализации Ахохии. Юбилейные международные XX «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа (тезисы докладов). Ставрополь, 1998.
315. Археологическое открытие. Прибавление к 48 выпуску ИАК. Спб., 1913.
316. *Тепцов В.* По истокам Кубани и Терека. СМОМПК, вып. XIV. Тифлис, 1892.
317. Gьldenstдdt I. A. Reisen durch Russland und im Caucasischen Gebьnge, I. Sankt-Peterburg, 1787.
318. *Ермоленко М.* Древние храмы близ Нальчика и мумии балкарских могильников Терской области. Ставрополь, 1911 (отд. оттиск).
319. *Ермоленко М.* Памятники древнего христианства на Кавказе. ТСУАК, вып. V. Ставрополь, 1913.
320. *Кузнецов В. А.* Энколпионы Северного Кавказа. Славяне и Русь. М., «Наука», 1968.
321. *Чеченов И. М.* Новые материалы и исследования по средневековой археологии Центрального Кавказа. Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии в 1972–1979 гг. Т. 3, Нальчик. «Эльбрус», 1987.
322. Заметки XII–XV века, относящиеся к крымскому городу Сугдее (Судаку), приписанные на греческом синаксаре. ЗООИД, т. V. Одесса, 1863.
323. *Кокиев Г.* Материалы по истории Осетии, т. 1, ИСОНИИ, т. VI. Орджоникидзе, 1934.
324. *Pallas P. S.* Bemerkungen auf einer Reise in die sьdlichen Statthalterschaften des Russischen Reichs in den Jahren 1793 und 1794. Bd. I. Leipzig, 1799.
325. *Klaproth.* Sur les anciennes йglises chretiennes dans le Caucase au-delб du Kouban. NIA, t. V. Paris, 1830.

326. *Ермоленко М. И.* Путеводитель по Кабарде и Балкарии. Нальчик, 1928.
327. *Ионе Г. И.* Верхне-Чегемские памятники VI–XIV веков. УЗ КБНИИ, т. XIX. Нальчик, 1963.
328. *Миллер В., Ковалевский М.* В горских обществах Кабарды. «Вестник Европы», IV, 1884.
329. *Алексеева Е. П.* Археологические раскопки в районе села Верхний Чегем в 1959 г. Сборник статей по истории Кабардино-Балкарии, вып. IX. Нальчик, 1961.
330. *Виноградов В. Б.* Следы Кавказской христианской митрополии XIII–XIV вв. в российских источниках XVIII века. Историческая география Дона и Северного Кавказа. Ростов-на-Дону, 1992.
331. Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I. Less Actes des Patriarches. Fasc. IV. Les Regestes de 1208 a 1309, par V. Laurent. Paris, 1971.
332. *Иванов С. А.* Византийская религиозная миссия X – XI вв. с точки зрения византийцев. Вестник Российского гуманитарного научного фонда, 200, 3.
333. *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей, т. II. М.-Л., 1960.
334. *Волкова Н. Г.* Маджары (из истории городов Северного Кавказа). КЭС, V. М., «Наука», 1972.
335. Древние христианские памятники на Северном Кавказе. Газ. «Терские ведомости» № 160, 21 июля 1903 г.
336. *Малахов С. Н.* Просопографические сведения о митрополитах Алании в византийских источниках. Аланы. Западная Европа и Византия. Владикавказ, 1992.
337. Hudud al-Alam. Translated and explained by V. Minorsky. London, 1937.

*Глава II*

# СВЕТ ХРИСТИАНСТВА ИЗ ГРУЗИИ

Наряду с Абхазией и Лазикой ближайшим христианским соседом народов Северного Кавказа была Грузия. Выше мы касались христианизации Грузии, произошедшей уже в IV в., после чего Грузия, как и Армения, стала оплотом православия на Востоке. Более того, в некоторых средневековых источниках Грузия получает название «Георгия» – страна св. Георгия (1, с. 222–228). По сведениям (очевидно, легендарным) Платона Иоселиани, просветительница Грузии св. Нина приходилась родственницей Георгию, сооружала в его честь храмы, и Грузия избрала его своим покровителем (2, с. 15, прим. 19). Уже в V в. в Грузии появляются первые христианские храмы базиликальной композиции, например, Болнисский Сион 478–493 гг. (3, с. 92–95, рис. 13–14; 4, с. 7, 140), с VI в. начинается строительство центрально-купольных храмов, блестящим образцом которых является Джвари у г. Мцхета. В последующую эпоху грузинские зодчие создали целый ряд архитектурных шедевров с декоративной резьбой по камню на фасадах и монументальной фресковой живописью внутри храмов (5). Греко-византийское влияние на развитие грузинской церковной архитектуры, особенно на раннем этапе, признано специалистами (6, 7), но в дальнейшем основой ее является самобытное творчество грузинских зодчих и художников. Высокий уровень грузинской христианской культуры средневековья не вызывает сомнений. Грузинская восточная церковь стала автокефальной, с собственным католикосом во второй половине V в. при царе Вахтанге Горгосале (8, с. 24).

Грузия всегда имела политические интересы на Северном Кавказе. В первую очередь они адресовались аланским племенным объединениям, затем государственнос-

ти. Северокавказские народы с первых веков н. э. поставляли в Грузию военные контингенты, высшая знать Картли вступала в браки с военно-родовой аристократией сармато-алан, и это отразилось в ономастиконе картлийской знати (9, с. 471–472). Эти активные связи между Картли и Северным Кавказом сохранялись до татаро-монгольского нашествия XIII в. и были плодотворными. Безусловно, высокая культура феодальной Грузии оказывала влияние на соседние северные народы, и этой проблеме, в том числе и в политическом аспекте, посвящен ряд специальных исследований. Рассматривать их не входит в нашу задачу. Отметим только, что в историографии существует тенденция преувеличения роли и значения грузинского влияния на Северный Кавказ. Ярким образцом подобных панегирических сочинений могут быть монографии Д. К. Степнадзе (10) и З. Ш. Дидебулидзе (11). Так, Д. К. Степнадзе безоговорочно заявляет о распространении политического влияния Грузии на весь Кавказ в XII в. и пишет, что распространение христианства в Адыгее и на всем Северном Кавказе «было одной из государственных задач внешней политики грузинского царства» (10, с. 141).

В книге З. Ш. Дидебулидзе находим императивные утверждения о якобы равной роли Византии и Грузии в процессе христианизации Северного Кавказа, «с переменным успехом для каждой из них», причем с XI в. «инициатива прочно переходит в руки грузинского государства», христианское влияние из Грузии на Северный Кавказ «было всегда весьма ощутимо и значительно» (11, с. 42). Не анализируя источники и игнорируя успехи византийских миссий на Северный Кавказ, З. Ш. Дидебулидзе пишет о христианизации Грузией Алании и страны вайнахов как о следствии политического подчинения Центрального Предкавказья, которое «избрали правители Грузии» (11, с. 100). Изложенные взгляды З. Ш. Дидебулидзе вписываются в концепцию грузино-северокавказских отношений в X–XII вв., выработанную предшествующей грузинской историографией при активном участии акад. Н. А. Бердзенишвили (12, с. 37). Насколько научна и приемлема данная концепция?

Грузинские письменные источники предоставляют нам интересную информацию о попытках правителей Грузии насадить христианство у кавказских горцев. Первые попытки относятся к IV в. и связаны с именем св. Нины (Нино). «Просветительница Грузии» направилась к горцам, не желавшим креститься, с эриставом и царским войском. В хронике «Мокцевай Картлисай» сказано: «и эристав пустил немного в ход оружие, и они со страху выдали на сокрушение своих идолов» (13, с. 23). Но этим дело не кончилось. Следует полагать, что после ухода грузинских миссионеров языческие капища были восстановлены. Как свидетельствует «Картлис цховреба», сын царя Мириана, организовавшего первый поход в горы, Бакар «обратил в христианство большинство кавкасианов, обращение которых не удалось его отцу» (9, с. 130). Как отмечает Г. А. Меликишвили, государственная власть Картли не переставала стремиться к этой цели, но обращение горцев было очень длительным процессом. «В грузинских летописях даже при описании событий царствования Лаша (XIII в.) проскальзывает жалоба на язычество горцев» (пховцев; 9, с. 130).

Можно полагать, что так было не только у пховцев, но и во многих других горских обществах.

Как ни отрывочны приведенные данные, они позволяют прийти к двум важным заключениям: 1) о массовом внедрении христианства на равнинно-предгорную зону Предкавказья и в Аланию со стороны Грузии говорить оснований нет; 2) грузинское миссионерство затронуло лишь некоторые горные районы, прилегающие к Картли. Подтверждают ли эти выводы археологические материалы, которые известны сейчас науке?

В рецензии на упоминавшуюся книгу З. Ш. Дидебулидзе я изложил свой взгляд на проблему грузинского христианства на Северном Кавказе (14, с. 96–98). Выделены на основании комплекса разнородных источников три ограниченных ареала сильного грузинского влияния в зоне высокогорья на северной границе Картли: Двалетия, Дзурдзукетия и Дидо. В литературе эти дефиниции возражений не встретили, и нет причин не изложить их вновь.

## 1. ОБЛАСТЬ ДВАЛЕТИЯ

Расположена в верхнем течении р. Ардон. Б. А. Калоев называет ее Центральной Осетией и включает в ее пределы Мамисонское ущелье, Зарамагскую котловину, Нарскую котловину с ее ответвлениями, Закинское и Трусовское ущелья и Кобинскую котловину близ Военно-Грузинской дороги (15, с. 52). Историко-географическое районирование Северной Осетии, к сожалению, детально не разработано, но вряд ли есть смысл заменять исторически сложившиеся названия на современно-искусственные типа «Центральная Осетия». Более того, в определении Б. А. Калоева ареал Двалетии, в осетинском соответствующий понятию Туалгом, чрезмерно расширен в восточном направлении до с. Коби, тяготеющего к восточно-осетинской области Тагаурия. В то же время Б. А. Калоевым в область Двалетия не включен высокогорный район Магран-Двалети на южном склоне Кавказского хребта между ним и верховьями Большой Лиахви.

Естественно, что уже в силу своего географического положения на границе с Грузией область Двалетия издавна была с нею тесно связана. Не будем останавливаться на спорном вопросе об этнической принадлежности и происхождении двалов, ибо это не входит в наши задачи. В рассматриваемое здесь время население области Двалетия можно рассматривать как осетинское или преимущественно осетинское, сложившееся в результате инкорпорирования аборигенных двалов алано-асами (овсами). Особое значение Двалетии и для севера, и для юга Кавказа состоит в том, что она исключительно выгодно лежит на пересечении двух путей через перевалы: путь через Рокский перевал (2992 м) выводит в Шида Картли – Внутреннюю Грузию, путь через Мамисонский перевал (2851 м) ведет в Западную Грузию, следовательно, к черноморским портам. Ключ к указанным путям «хранится» в центре Двалетии в Нижнем Зарамаге: это неприступный Зарамагский утес с остатками древней крепости на нем. Отсюда аланы-осы могли предпринимать (и предпринимали) набеги на Грузию, при-

чем сразу по двум стратегическим направлениям. В Грузии это понимали. Опасность с севера было необходимо локализовать, и согласно грузинской хронике, при Хосрове Ануширване (VI в.) персы «вошли в Кавказские горы и построили для себя врата Осетии, а именно: одни большие врата в самой Осетии, двое ворот в Двалии и одни врата – в Парачване Дурдзукском, поставили тамошних горцев в качестве пограничной охраны» (16, с. 706, прим. 3). Сведения достоверны – в Касарской теснине (в 4 км ниже Зарамагского утеса) в 1986 г. нами обследован оборонительный комплекс с мощной заградительной стеной.

В то же время высокогорные Сванетия и Двалетия для грузинских правителей и феодалов служили надежными убежищами в случае внешней опасности. Сюда же, особенно в Сванетию, укрывали церковные ценности и реликвии. Политическая надежность Двалетии для Грузии была очень важна, и эта цель достигалась прежде всего через приобщение населения Двалетии к христианству.

История христианизации Двалетии подробно рассмотрена В. Н. Гамрекели (17, с. 70–99). Автор справедливо пишет о том, что «ближайшим рассадником христианства, ближайшим центром христианской культуры для высокогорной зоны Центрального Кавказа являлась Картли: отсюда идут миссионеры, отсюда исходит пропаганда христианства и соответствующие государственные мероприятия» и что «участие в христианизации Двалетии других, помимо грузинских, христиано-церковных центров исключено», что горные общества упорно сопротивлялись распространению новой религии (17, с. 71). В. Н. Гамрекели намечены хронологические этапы продвижения христианства к горцам. Для нашей темы важным событием было учреждение при царе Вахтанге Горгасале Никозской епископии и строительство здесь церкви VI в. Никози находилась у выхода Большой Лиахви из гор на равнину, в районе нынешнего города Цхинвали. Никозская епископия возникла на границе с Двалетией, и отсюда, по В. Н. Гамрекели, в том же VI в. и согласно Давиду Гареджели, ученики последнего «пошли как овцы меж волков и некоторые из них пошли к пределам Кахетии, а другие в горные места к жителям Дуалетии» (17, с. 77). Житие Давида Гареджели, по признанию самого В. Н. Гамрекели, вызывает некоторые сомнения в достоверности. Тем не менее Гамрекели считает возможным «твердо говорить о христианстве в Двалетии» с VI в. (17, с. 79). Мне кажется, что подобная дата источниками не обоснована, археологически не подтверждена и представляет искусственную архаизацию процесса. Ссылки В. Н. Гамрекели на строительство в VI в. Джвари близ Мцхеты и Атенского Сиона к христианизации двалов не имеют отношения.

Реально наблюдение В. Н. Гамрекели об оживлении религиозной пропаганды Никозской епархии с X в. Минуя императивные утверждения и интуитивные построения грузинского ученого, обратимся к материальным остаткам, не вызывающим никаких сомнений. Имеем в виду грузинские архитектурные памятники Двалетии.

**Зругский храм «Хозита-Майрам».** В научной литературе известен давно (2, с. 33; 18, с. 52), но квалифицированно исследован и опубликован в

начале 50-х годов грузинскими специалистами. Расположен в глубине Зругского ущелья близ покинутого осетинского селения Хозитикау, на высоте 2122 м над уровнем моря. Здание сохранилось плохо, его остатки постоянно подмываются р. Зругдон и обрушиваются. План здания по руинам восстановил В. О. Долидзе (19, с. 119–126). Храм представляет однонефное здание в виде четырехугольника с вписанной в восточную стену апсидой. По сторонам апсиды небольшие пастофории в два этажа, освещенные как и апсиды узкими щелевидными окнами. Переход от полукружия апсиды к наосу осуществлен при помощи трехступенчатого заплечья. Аналогичные трехступенчатые пилястры делят интерьер на две равные части, в углах западной стены находятся такие же трехступенчатые выступы. Заплечья, пилястры и выступы несли арки, поддержавшие цилиндрический свод и двухскатную кровлю. Арки были переброшены и вдоль продольных стен. Единственный входной проем сделан в западной части южной стены – деталь, довольно типичная для грузинских церквей средневековья. Длина здания 13,30 м, ширина – 7,80 м, высота достигала 8,20 – 8,60 м, по данным 1934 г. Кладка стен состоит из двух панцирей, сложенных из туфовых квадров «ширими» охристого цвета и бутобетонного заполнения между панцирями. По словам В. О. Долидзе, «это обычная техника возведения грузинских культовых сооружений» (19, с. 121). Экстерьер храма украшен резными наличниками и архивольтами окон и входа. Нет сомнений, что Зругский храм строил опытный зодчий и мастера не местного происхождения.

В интерьере храм был оштукатурен и покрыт фресками, фактически уже исчезнувшими. Их остатки описаны А. И. Вольской (20, с. 393–398). По ее наблюдениям, живопись размещалась в двух ярусах; верхний ярус апсиды содержал фигуры апостолов, нижний – фигуры святителей с Евангелием в руках. На других стенах прослежены сюжетные сцены: «Встреча Марии с Елизаветой», «Распятие», «Жены-мироносицы у гроба», «Чудо св. Евстафия». Дата фресковых росписей, по А. И. Вольской, – вторая половина XII в. (20, с. 397), тогда как строительство храма В. О. Долидзе относит к первому десятилетию XI в. (19, с. 126). Исторически это время активной христианизаторской деятельности грузинского католикоса Мелхиседека I.

Площадь храма составляет 60,2 кв. м, и это указывает на обслуживание небольшого прихода. Но в XI–XII вв. он, очевидно, играл важную роль в связях Грузии с Двалетией, тем более, что Зругский приход находился на пути к местному перевалу Дзедо. Южнее храма просматриваются руины построек и, очевидно, христианское кладбище, судя по большим и плоским отесанным плитам. К сожалению, археологически ни эти объекты, ни храм до сих пор не исследованы, одна из причин чего – труднодоступность «Хозита-Майрам».

**Храм в Тли.** Селение Тли расположено в Мамисонском ущелье на правом берегу р. Мамисондон, на пути к Мамисонскому перевалу. Руины древнего храма открыты в 1946 г. архитектором В. Лакисовым, сделавшим неточные обмеры и план. В 1953 г. храм был обследован и опубликован В. О. Долидзе (21, с. 767–773), после чего памятник стал известен, а материал В. О. Долидзе стал основным источником информации о храме, ибо

археологическому исследованию он не подвергался по тем же причинам, что и «Хозита-Майрам». Кроме того, храм Тли кратко рассматривался В. А. Кузнецовым (22, с. 166–167), Г. Г. Гамбашидзе (23, с. 4) и В. Н. Гамрекели (17, с. 85). Храм в Тли представляет однонефный зал с полуциркульной апсидой, не выделенной снаружи и вписанной в толщу восточной стены. По обе стороны апсиды – глубокие ниши, переход от апсиды к продольным стенам осуществлен при помощи двухступенчатого заплечья, интерьер парой двухступенчатых пилястр разделен на два равных компартимента. Еще две пилястры находятся в углах западной стены. На пилястрах и угловых полупилястрах держались подпружные арки, несшие свод. Единственный вход находится в западной части южной стены, оформление его резным профилированным архивольтом аналогично такому же проему в «Хозита-Майрам». Размеры здания в интерьере 10,80х6 м. Стены сложены из двух панцирей с бутобетонным заполнением между ними, панцирная кладка из квадров и плит известкового туфа. На остатках стен с внутренней стороны сохранились участки штукатурки, на которую, очевидно, были нанесены фрески, ныне погибшие.

«Хозита-Майрам» и Тли представляют храмы-близнецы, построенные в одно время: в первой четверти XI в. Тлийский храм – типичное произведение грузинского церковного зодчества (21, с. 773; 22, с. 166–167, рис. 31, 2).

С исторической точки зрения в Тли мы видим почти зеркальное отражение ситуации, сложившейся в Зругском ущелье вокруг храма «Хозита-Майрам» – небольшой и простой, но в то же время эффектный для местных условий храм, рассчитанный на немногочисленный приход. Но дело, очевидно, не в количестве прихожан, а в их социальном значении для Грузии, которое, подобно Зругу, раскрывается положением Тли на пути к Мамисонскому перевалу и возможностью средневековых тлийцев контролировать этот перевал в Рачу и Западную Грузию.

**Селение Нар.** Расположено в Наро-Мамисонской котловине на левом берегу р. Нардон – на родине великого осетинского поэта К. Л. Хетагурова. От селения начинается тропа, ведущая по ущелью р. Зругдон к храму «Хозита-Майрам» (5–6 км, пройдена нами дважды). На юго-восточной окраине селения находится полуразрушенное и явно старинное святилище «Нары дзуар». Святилище впервые обследовано В. Лакисовым в 1946 г., сделавшим рисунок западной стены с тремя резными камнями и подписью «Монастырь в сел. Нар». Какая-то неясная (возможно, фольклорного происхождения) связь с монастырем подтверждается надписью на камне на русском языке, где упоминается «Нарское монастырское» и имеется дата – 1825 г., а также упоминается Закинский приход. Последний действительно существовал в XVIII–начале XIX в. и входил в Никозскую епархию грузинской церкви, упраздненную в 1811 г. (24, с. 61, 124, 162; 22, с. 167, прим. 28). Версия о монастыре в Наре недоказуема, гораздо вероятнее допускать наличие здесь остатков древней церкви. В донесении протопопа Иоанна Болгарского епископу астраханскому и ставропольскому Антонию от 18 июля 1780 г. сказано, что «в Нарском (уезде. – *В. К.*) близ деревни Истыр Нара (осет. «Большой Нар». – *В. К.*)

видны развалины церковные» (24, с. 169). О развалинах древнего христианского храма в Наре знал и писал Б. А. Алборов (25, с. 243). Эволюция же древнего христианского храма, особенно руинированного, в осетинское языческое святилище – распространенное явление в горах Северной Осетии.

Заинтересовавшись изложенными выше материалами, мы в октябре 1973 г. обследовали «Нары дзуар». Результаты обследования опубликованы (22, с. 168–169). Существование в Наре древней церкви подтверждалось наличием в кладке «Нары дзуара» не только двух разных техник кладки (древней и поздней), но и наличием в стенах дзуара нескольких туфовых блоков с резным орнаментом, сходным с резьбой в «Хозита-Майрам». Архитектор А. Ф. Гольдштейн заметил, что «по всему Северному Кавказу нет ни одной постройки из туфа, которая была бы возведена местными строителями..., в Грузии тоже из желтого отесанного камня возведены именно храмы» (26, с. 298–299). А. Ф. Гольдштейн прав, и можно быть уверенным в том, что резные туфовые блоки в кладке стен «Нары дзуара» попали туда во вторичном употреблении из разрушенного грузинского храма типа «Хозита-Майрам» и Тли, датируемого тем же временем – XI в. Несомненно, наши предположения могут быть подтверждены только широкими археологическими раскопками в будущем.

В 1974 г. грузинские памятники Двалетии-Туалгома были нами показаны экспедиции Института истории, археологии и этнографии им. И. А. Джавахишвили АН ГССР во главе с Г. Г. Гамбашидзе. Были показаны и остатки «Нары дзуара». Грузинский археолог согласился с нашими выводами о существовании здесь разрушенного грузинского храма XI в., но почему-то приписал его св. Георгию (23, с. 4–5; 27, с. 15; 28, с. 76–77). Но главное, конечно, не в этом, а в признании факта храма грузинского происхождения в Наре – наряду с Зарамагом это был наиболее крупный населенный пункт Наро-Мамисонской котловины. Нар занимает скалистый мыс при слиянии Зругдона и Нардона, а подобное местоположение характерно для раннесредневековых так называемых «мысовых» городищ. В 1973–1974 гг. в ходе осмотра Нарского мыса на осыпях и в почвенных обнажениях нами была собрана небольшая серия обломков средневековой керамики серого и коричневого цвета, и это указывает на наличие здесь поселения домонгольского времени.

**Регах.** Руины христианского храма в с. Регах в боковом (восточном) ответвлении Закинского ущелья Фаллагком, на высоте более 2000 м открыты автором этих строк и В. Х. Тменовым летом 1973 г. Из Нара к Регаху по горной возвышенности идет тропа, расстояние 4–5 км. Храм превращен в осетинское святилище «Хуыцауы аргъуан» (осет. «Церковь Бога». – *В. К.*). Несмотря на следы поздних переделок храм опознается с первого взгляда, ибо стены уцелели на достаточную высоту и сохранили план здания. Оно небольшое, 7,50х5,50 м, с вписанной в толщу восточной стены апсидой и традиционным входом в западной части южной стены. В апсиде прослеживается оконный проем шириной 0,75 м, но заложенный, по сторонам окна три ниши. Еще два заложенных окна в продольных сте-

нах. Интерьер расчленен на две части пилястрами, очевидно, несшими арку свода. Алтарь был приподнят на 15 см над уровнем пола наоса при помощи вертикально поставленных в ряд песчаниковых плит. Наконец, отметим, что кладка здания из сланцевых черно-серых плит с применением желтых туфовых блоков в углах и откосах окон, но резных блоков нет. Нет и следов оштукатуривания и фресковых росписей.

В своей монографии о зодчестве я посчитал датировку церкви Регаха неясной и поэтому не включил данный памятник в восточную группу (22, с. 170, прим. 31). Сейчас я склонен присоединиться к Г. Г. Гамбашидзе, отнесшему «Хуыцауы аргъуан» Регаха к «зрелому» средневековью XI–XIII вв. (23, с. 6). Сооружение небольшой и скромной церкви в глухом и труднодоступном Регахе информирует нас о глубине грузинского христианского влияния на Двалетию в домонгольское время. Сказанное подтверждается бесспорной грузинской топонимикой Наро-Мамисонской котловины (напр., Калаки и Гори; 17, с. 96; 29, с. 63), плитами с грузинскими надписями из кладки святилища «Дзлесы дзуар» в с. Калаки, выполненными письмом асомтаврули и нусхури и датируемые Г. Г. Гамбашидзе XIII–XIV вв. (23, с. 6), В. Н. Гамрекели – XVI в. (30, с. 91–98), а также обнаружением в Зарамаге грузинской псалтыри, относимой грузинскими учеными к XIII в., но попавшей в Двалетию, по Г. С. Ахвледиани, в начале XVII в. (31, с.160–167). Существенно и то, что в Двалетии-Туалгоме почти нет традиционных для горной Осетии склепов, но наличествуют грунтовые христианские захоронения в каменных ящиках и с христианскими каменными крестами – надгробиями. В качестве примера укажем их в Калаки и Лисри. Но эти кладбища с крестами производят впечатление позднесредневековых – вплоть до XVIII в. Можно думать, что грузинское христианство в центральном районе Двалетии оказалось стойким и просуществовало до присоединения Осетии к России в конце XVIII в., поддерживаемое из Тифлиса Обществом восстановления православного христианства на Кавказе.

**Нузальская церковь.** Селение Нузал находится в глубине Алагирского ущелья, на левом берегу р. Ардон. О Нузальской церкви и ее фресках в XVIII в. упоминает Вахушти. В 1780 г. протопоп Иоанн Болгарский в донесении епископу астраханскому и ставропольскому Антонию сообщает о церквах Осетии: «в деревне Нузал – целая ж, в которой видно отчасти стенное изображение святых великомучеников Георгия и Федора Тирона и архистратига Михаила, в чие имя – неизвестно» (24, с. 169).

В дальнейшем церковь в с. Нузал неоднократно упоминалась в кавказоведческой литературе, как и ее фрески и надписи. Не касаясь этих упоминаний, отметим только, что Г. А. Кокиев поставил архитектурный облик Нузальской церкви в связь со склеповыми сооружениями Осетии, но после этого пришел к неожиданному выводу: «культура древних каменных церквей в горную Осетию вышла из Грузии» (32, с. 57). О Нузальской церкви этого не скажешь. Но о том же позже писал Л. П. Семенов: Нузальская церковь – «памятник грузинского церковного зодчества» (18, с. 108). Впоследствии внимание исследователей переключилось на проблему мужа

грузинской царицы Тамары Давида Сослана, якобы погребенного под полом церкви (33) и так называемую Нузальскую стихоэпитафию (34, с. 50–54; 35, с. 48–60 и др.). Не будем подробно останавливаться на описании Нузальской церкви и ее фресок, так как это сделано в ряде моих публикаций (22, с. 129–151; 36, с. 18–19; 37, с. 50–104). Отметим, что здание очень небольшое (5,50х3,30 м в экстерьере), для церкви ориентировано необычно почти по линии север–юг, имеет вход в южной стене и три щелевидных окна в остальных стенах. Стены на высоте 2-х метров плавно переходят в ложный свод путем напуска камней. В алтарной части в свод вмонтирован голосник – крупный глиняный сосуд, вполне типичный для XIII–XIV вв. В целом же архитектурный облик часовни с выступающими сланцевыми полочками на скатах свода настолько идентичен архитектуре осетинских наземных склепов, что чисто местный характер этого сооружения не вызывает сомнений. Грузинская архитектура к Нузальской церкви не имеет отношения.

Уникальность памятника заключается в его фресковых росписях и надписях на грузинском языке. Фрески Нузала также рассмотрены нами. Алтарная часть вертикальной чертой-разгранкой отделена от остального помещения, а горизонтальной разделена на верхний и нижний ярусы. Благодаря, вероятно, тому, что здание сохранилось, уцелели и фрески, доступные изучению. В верхнем ярусе живописи алтаря помещена центральная сцена – Деисус с Христом Пантократором в центре и греческой монограммой IC XC. Слева от Христа помещена Мария Богоматерь также с греческой монограммой MP EY, справа стоит Иоанн Предтеча, что засвидетельствовано на этот раз грузинской надписью «Цминда Иоане» – святой Иоанн. Рядом с Предтечей помещен архангел Гавриил, рядом с Богоматерью – архангел Михаил в роскошном красном одеянии. На продольных стенах в верхнем ярусе помещены святые конные воины Георгий (Уастырджи. – *осет.*) и Евстафий, стреляющий из лука в двух оленей.

В нижнем ярусе живописи алтарной части помещены четыре фигуры первосвятителей с грузинскими обозначениями имен: Романоз, Василий, Сокур. На восточной стене в нижнем ярусе вся штукатурка явно намеренно сбита и что было здесь, мы достоверно не знаем. Вероятнее всего, этот участок восточной стены занимал текст упомянутой стихоэпитафии «Нас было девять братьев» (38, с. 78–80). На западной стене в нижнем ярусе помещены фигуры пяти светских лиц, одетых в осетинскую национальную одежду, человек в центре держит на руках ребенка. Правее каждой фигуры написаны по-грузински имена, среди них чисто осетинское имя Сослан. Можно достаточно уверенно считать, что это местные ктиторы – заказчики и владельцы Нузала и его церкви. Изображения ктиторов особенно ценны как этнографически точный документ по истории одежды средневековых осетин, но серьезного внимания этнографов пока не привлекли.

Настоящим открытием (29, с. 163) стало выявление имени художника, расписывавшего Нузальскую церковь. Его автограф грузинской скорописью «мхедрули» был обнаружен после очистки фресок от грязи и солей в 1973 г. Автограф помещен ниже лошади св. Евстафия и по моей просьбе

(по кальке) прочитан тбилисским эпиграфистом Т. В. Барнавели как «Кола Тлиев» (37, с. 72), но русифицированная форма фамилии вызывала сомнение, и я через Г. Д. Тогошвили обратился к палеографу В. Силогава. В его чтении надпись содержит осетинскую фамильную номинацию «Вола Тлиаг» (38, с. 73). Это чтение мы принимаем. Вола Тлиаг – это Вола Тлийский, Вола из Тли. Речь может идти только о Тли в Мамисонском ущелье, где находятся руины грузинского храма XI в., другого Тли в Северной Осетии нет. В таком случае в лице Вола Тлиага мы имеем первого профессионального художника осетинской национальности, но прошедшего профессиональную подготовку в Грузии: росписи Нузальской церкви в основе своей обнаруживают грузинское происхождение (38, с. 69–72).

Несоответствие архитектурных неканонических форм и строительной техники здания прекрасным фресковым росписям в интерьере бросается в глаза, как и чрезвычайно интимный характер внутреннего помещения, вмещающего всего 10–15 человек. Очевидно, что это не приходская церковь, подобно храмам Зруга и Тли. Типологическое родство с осетинскими склепами и мужское погребение в каменном ящике под полом привели меня к предположению о том, что данное погребение скорее всего могло принадлежать только лицу весьма высокого социального положения. Это лицо было настолько значительно, что местные ктиторы (вероятно, члены того же рода) для его погребения построили специальный мавзолей в духе народных строительных традиций, интерьер по их заказу был расписан живописцем Тлиагом, происходившим из Двалетии и прекрасно знавшим местные нравы и обычаи, мавзолей превратился в надгробную часовню-мемориий, где совершались службы памяти покойного. Поскольку дата Нузальской церкви и фресок определена как конец XIII – начало XIV в. (38, с. 75), это не может быть мавзолей Давида Сослана, как считали Е. Г. Пчелина и Т. Б. Мамукаев. С учетом указанной хронологии это скорее всего мавзолей-мемориий легендарного, но реального исторического лица, известного нам не по имени, а по титулу «Ос-Багатар». Он проходит в некоторых грузинских источниках и в Нузальской стихоэпитафии «Нас было девять братьев» и, согласно исследованию В. Н. Гамрекели, умер в 1304–1306 гг. – в самом начале XIV в. (39, с. 196). Даты сооружения Нузальской церкви-мемориия и смерти народного героя, выходца из крупного феодального рода Царазонта, совпадают, и это подтверждает нашу версию.

Анализ Нузальской церкви и ее фресок свидетельствует о включении Нузала в ареал активного грузинского влияния и связи алано-осских феодальных кругов с христианской культурой Грузии. Кажется, у нас нет оснований сомневаться в том, что эти феодальные (может быть, не только они) круги были крещены и вовлечены в лоно грузинской церкви в период с XI по XIV в. Не исключено также, что район Нузала входит в исторические пределы Двалетии. В этом плане показательно, что севернее Нузала явно грузинских археологических памятников нет.

**Святилище Реком.** Находится в верхней части Цейского ущелья (юго-западное ответвление Алагирского ущелья) на высоте 1946 м над уровнем моря, в 3 км от осетинского селения Верхний Цей. Поляна «Рекомы фаз»,

где стоит святилище, расположена в живописной лесистой местности со сверкающими на солнце ледяными вершинами Адай-хох и Уилпата на горизонте, ледниками Цейским и Сказским недалеко от «Рекомы фаз».

Особая уникальность святилища Реком в архитектурно-строительном отношении заключается в том, что Реком построен не из традиционного камня, а из дерева. В Осетии это лучший памятник деревянного зодчества, ныне почти исчезнувшего. Посвященный св. Георгию – Уастырджи, Реком является одним из наиболее почитаемых и популярных святилищ Северной Осетии и имеет свои «филиалы» (но каменные) не только на севере, но и на юге Осетии (40, с. 157). Значение Рекома в общественной жизни осетин запечатлелось в его упоминании в осетинском нартском эпосе (41, с. 336).

Наиболее ранние сведения о Рекоме относятся к концу XVIII в. Уже упоминавшийся выше протопоп Иоанн Болгарский в донесении от 18 июля 1780 г. писал: «В Чей во имя святые Тройцы деревянная церковь построена из красного дерева, называемого негниющего. В сей церкви есть стенное писание и несколько образов, у которых видны подписи грузинскими литерами» (24, с. 170). «Стенное писание» не следует понимать как указание на наличие росписи в технике фрески: интерьер Рекома не был оштукатурен. Видимо, И. Болгарский имел в виду иконостас, который действительно в Рекоме был. Впоследствии о Рекоме писали или упоминали многие авторы XIX–XX вв., побывавшие в горах Северной Осетии. Не перечисляя их всех, отметим, что большую и достоверную ценность представляет описание В. С. Толстого 1847 г., видевшего внутри Рекома медную купель для крещения, пустой киот, колокола (один из них с грузинской надписью именем царевича Георгия и датой 1688 г.), иконостас и «место престола», остатки железных полос с изображениями святых и грузинскими буквами, лоскут от хоругви с фигурой св. Георгия Победоносца, два образа Божьей Матери «суздальского писания» и, наконец, на земляном полу стальной шлем-шишак с назатыльником из кольчуги (38, с. 6). Народная память данный шлем и лук приписывает Ос-Багатару – тому герою-рыцарю XIV в., о котором мы уже говорили, касаясь Нузальской церкви.

Оружие Ос-Багатара не сохранилось, но шлем был в 20-е годы XX в. зарисован археологом А. А. Миллером и благодаря этому доступен для изучения. В результате шлем из Рекома удалось продатировать рубежом XIII–XIV вв. (38, с. 39), что соответствует времени исторического Ос-Багатара. Это обстоятельство позволило осмыслить одну из первоначальных функций Рекома как важнейшего в Осетии реликвария – хранилища национальных ценностей. Можно допускать, что оружие погребенного в Нузале знаменитого военного предводителя было пожертвовано великому святилищу, далеко не случайно посвященному богу мужчин и воинов Уастырджи.

Предлагаемая здесь трактовка Рекома как реликвария Ос-Багатара и других осетинских воинов не противоречит осмыслению Рекома как весьма своеобразного христианского храма. Эволюция функций Рекома подробно рассмотрена мною в специальной монографии и схематично выглядит, как три последовательных этапа: 1) языческое святилище XIV–XV вв.;

2) перестройка святилища в христианский храм базиликального типа без апсиды, с характерным положением входа в западной части южной стены, в XVI–XVII вв. под влиянием грузинских миссионеров; 3) трансформация храма в языческое святилище в связи с ослаблением и упадком христианской пропаганды в XVIII в. (38, с. 22–28). В последнем состоянии застают Реком современные исследователи.

Из сказанного выше следует, что христианский период в исторической жизни Рекома приходится на XVI–XVII вв., некоторые коррективы в этот вопрос вносит упомянутый колокол с именем жертвователя, грузинского царя Георгия и датой 1688. Это Георгий XI, царствовавший в 1675 – 1709 гг. и боровшийся с Ираном за независимость Картли. Внешнеполитическое положение Грузии в XVII в. было тяжелым – страна находилась между шиитским Ираном и суннитской Турцией, как между молотом и наковальней. В этой борьбе Георгию XI приходилось привлекать на свою сторону осетинские военные формирования, как единоверцев или новообращенных, а иногда искать убежища в горах Осетии, и таким наиболее близким и удобным высокогорным убежищем была Двалетия-Туалгом. Традиция скрываться в горах Осетии для грузинских правителей была не нова: уже в 781 г. картлийский эрисмтавар после конфликта с арабами бежал на Северный Кавказ через «врата овсетские, которые есть Дариалан». Подобные факты отмечены в XIII–XIV вв., когда цари Грузии укрывались в горах Центрального Кавказа со своими драгоценностями от татаро-монголов (42, с. 163). На фоне очерченных выше грузино-осетинских отношений становится понятной активная заинтересованность грузинской стороны в приобщении горной Осетии и Двалетии в первую очередь к христианству. Весьма авторитетный и популярный Реком в этих расчетах и действиях занимал не последнее место.

**Храм «Дзивгисы Дзуар».** Уже А. Кодзаев подметил, что западнее современной Осетии грузинское влияние ослабевает, уступая место господству греческого стиля и письма (43, с. 96). В целом это действительно так. Но нужно заметить, что горные ущелья западной части Северной Осетии – Дигории (верховья р. Урух) дают настолько своеобразные и самобытные в архитектурно-строительном отношении памятники, что мы не можем отнести их ни к греко-византийской, ни к грузинской зоне христианского влияния. Как писал А. Гатуев, в дигорском селении Галиат есть маленькая каменная церковь с монашескими кельями, а осетины якобы рассказывали, что в них жили греческие монахи. Речь идет о так называемом «Юс-дзуаре», приписываемом (по созвучию - ?) византийскому императору VI в. Юстиниану, но не имеющему к нему никакого отношения. Далее А. Гатуев говорит о развалинах храма св. Николая в Кумбулте и церкви Феодора Тирона в с. Дунта, также в Дигории (44, с. 11–12). Я не могу ни подтвердить, ни опровергнуть данные А. Гатуева; в Дигории есть древняя церковь «Авддзуар» или «Юс-дзуар» около с. Галиат (5,70х4,45) с каменным престолом в алтарной части, датированная мной очень условно XIII–XIV вв., но совершенно неканонического облика. В XIX в. это здание уже было осетинским языческим дзуаром фамилии Едзиевых, что засвидетельствовал

В. Ф. Миллер (22, с. 152–153, рис. 24, 5–6). Еще две таких же маленьких каменных церкви есть в дигорских селениях Фараскат и Донифарс; данные о них опубликованы нами (22, с. 153–155, рис. 28–29), причем был подчеркнут чисто местный характер памятников и их конструктивное сходство со склеповыми сооружениями горного Кавказа, а это ставит церкви Дигории в определенную связь с Нузальской церковью (22, с. 156–157). По сведениям Иоанна Болгарского, в горах Осетии в его время насчитывалось более 15 каменных церквей (45, с. 116). В их число входил и храм «Дзивгисы дзуар» в с. Дзивгис Куртатинского ущелья (левый берег р. Фиагдон). Осетинское Куртатинское общество в пределы Двалетии не входило, но «Дзивгисы дзуар» представляет наиболее западный, бесспорно, грузинский архитектурный памятник в Осетии, и это продвижение грузинского политического и культурного влияния скорее всего шло в Куртатию из хорошо и прочно освоенной Двалетии (Куртатинское ущелье изолировано от Грузии отсутствием здесь перевалов). Поэтому, с данной оговоркой, мы попытаемся рассмотреть Дзивгисский храм в контексте Двалетии.

Селение Дзивгис находится в глубине лесистого Куртатинского ущелья и в устье высокогорной Фиагдонской котловины, высота над уровнем моря 1260 м. Удобно расположенный Дзивгис был в XVIII в. довольно крупным селением (24, с. 161). Наиболее ранние литературные сведения о древностях Дзивгиса относятся к первой половине XIX в. и связаны с церковными колоколами с грузинскими надписями (46). Более подробные сведения в 1852 г. опубликовал А. Головин: «В селении Зивгис, над самым руслом р. Фиагдон, красуется древняя святыня, небольшая церковь во имя св. Георгия. Предание относит ее построение ко времени царицы Тамары. В ней видны остатки иконостаса, лики Спасителя и Богоматери, престол и жертвенник сохранились невредимыми… около церкви два колокола от 16 до 20 фунтов. Один из них с грузинской надписью, из которой видно, что он пожертвован зивгисскому св. Георгию царем Георгием Малым в ознаменование его победы в 1685 году» (47, с. 443–444). В 1870 г. Дзивгис посетил В. Б. Пфаф, писавший: «во-первых, здесь есть старинная грузинская церковь, которая смело может быть относима ко времени царицы Тамары» и отмечает два колокола с грузинскими надписями (48, с. 160). К Дзивгисскому храму было обращено и внимание В. Ф. Миллера в 1886 г. (49, с. 48–50). Первым путешественником, побывавшим внутри храма в 1912 г., был англичанин Дж. Ф. Бэддли, отметивший проход в алтарную часть в виде стрельчатой арки и на левой стороне арки оттиск руки и креста (50, с. 110–112). В советское время перевод грузинской надписи на одном из колоколов Дзивгиса сделал акад. А. Г. Шанидзе, а опубликовал перевод Л. П. Семенов: «Мы, государь Грузии, царь царей господин Георгий в хроникон 371 пожертвовали колокол сей тебе, святому Георгию Зиблисскому, для нашего успеха». Очевидно, это наиболее точный перевод. Л. П. Семенов комментирует надпись: хроникон 371 есть 1683 г., а упоминаемый царь Георгий – Георгий XI (51, с. 151–152). Мы уже говорили об этом царе в связи с Рекомом.

Храм Дзивгиса ввиду неровности рельефа поставлен на искусственно созданную снивелированную платформу, со стороны реки укрепленную

каменной, из больших глыб, подпорной стеной. В плане здание представляет вытянутый четырехугольник длиной 8,12 м и шириной 5,65 м. С восточной стороны к зданию пристроена полуциркульная апсида шириной 2,60 м. Апсида имеет узкое, щелевидное окно, интерьер слабо освещен еще четырьмя такими же оконцами и погружен в полумрак. В западной части южной стены находится вход. В апсиду ведет проход шириной 1,65 м, завершающийся стрельчатой аркой. Современный объем здания характеризуется базиликальностью, подчеркиваемой щипцовыми фронтонами на торцовых фасадах. Крыша двухскатная. Кладка очень тщательная, на известковом растворе. При внимательном ознакомлении со зданием выявляются следы перестроек и новоделов, в частности, чисто местное, горское оформление перекрытия апсиды с восемью рядами горизонтальных полочек и навершием – сходство с оформлением позднесредневековых склепов Осетии и Чечено-Ингушетии полное (см. напр., 52, рис. 56, 57, 58, 68 – ступенчатые перекрытия башен с каменными навершиями). То же следует сказать и о стрельчатой арке, завершающей вход в алтарь. Это также не имеет отношения к грузинской строительной культуре и традициям.

Храм «Дзивгисы дзуар» изучался нами в 1982–1983 гг. Наши основные выводы: 1) в основе здания лежит небольшая и типичная для горной зоны Центрального Кавказа зальная грузинская базилика; 2) здание претерпело длительную эволюцию, благодаря чему в его облике стали преобладать местные горнокавказские черты, придавшие храму синкретический характер. Последнее ярко иллюстрируется помещением у входа в алтарь отпечатка руки, хотя и осененной тремя крестами по сторонам – изображение (29, рис. на форзаце), в христианской иконографии не принятое, но распространенное на оштукатуренных фасадах осетинских склепов (53, рис. 10, 1 и др.); 3) раскопанные мною у апсиды храма погребения по христианскому обряду в каменных ящиках датируются XIV–XV вв. и свидетельствуют о том, что в этот период храм уже функционировал. Следовательно, построен он был не позже XIII в., скорее всего в XI–XII вв., что позволяет поставить «Дзивгисы дзуар» в один типологический и хронологический ряд с храмами Зруга, Тли и Регаха, Нузальской часовней. Видимо, это была одна волна активной пропаганды грузинской церкви в Двалетии, достигшая Куртатинского ущелья. Говоря о христианских памятниках Двалетии, Г. Г. Гамбашидзе отмечает: «Время строительства вышеописанных памятников совпадает с временем интенсивного строительства культовых памятников в Никозской епархии (в сферу деятельности которой входила и Двалетия»; 23, с. 5).

Нет сомнения в том, что в зоне Центрального Кавказа именно Двалетия была наиболее христианизирована и грузинизирована, что заложило предпосылки устойчивой ориентации Северной Осетии вместе с Грузией на союз с растущей христианской Россией. Необходимость такого союза особенно четко была осознана грузинской стороной при Георгии XI в конце XVII – начале XVIII вв. Тесные взаимосвязи между Осетией и Грузией на почве христианства сыграли свою роль в приобщении осетинского народа к этому вероучению, преобладающему в Осетии по сей день.

Наконец, нельзя не сказать о грузинских храмах Трусовского ущелья, выходящего на трассу Военно-Грузинской дороги с запада в районе Коби и Кобинской котловины. Это наименее изученные христианские памятники на этнической территории Осетии, ныне административно входящей в состав Грузии. Мне они известны по графической публикации В. Х. Тменова (29, табл. 67–69), причем автор осторожно относит их к XV–XVI вв. (29, с. 182). Я также осторожно допускаю эту дату несколько омоложенной – храм Таранджелос, судя по его плану, может быть датирован XI–XII вв., а храм Суатиси настолько перестроен, что от первоначального здания сохранился лишь участок северной стены с трехступенчатой пилястрой и, возможно, вход в западной части южной стены – черта для грузинских храмов малых форм обычная.

Храмы грузинского происхождения из Трусо представляют как бы соединительное звено между храмами Двалетии и Дзудзукетии, фиксируя их культурно-историческое единство.

## 2. ОБЛАСТЬ ДЗУРДЗУКЕТИЯ

Дзурдзуки – древнегрузинское название вайнахов – чеченцев и ингушей. Нас сейчас интересует территория Ингушетии. Уже в VII в. в известной «Армянской географии» фигурирует этноним «кисты», в грузинских средневековых источниках и архивных документах «кишты», который покрывает предков современных ингушей наряду с этнонимом «глигви» (54, с. 29–30). Территория средневековых кистов – ингушей простиралась к востоку от ущелья Терека и охватывала ущелья р. Ассы и Сунжи до Чечни (54, с. 37, рис. 4, карта по А. Берже). Есть сведения о более западных районах Куртатинского ущелья (55, с. 143). Но эти сведения относятся к более раннему периоду, до появления христианства из Грузии. Далее под общим наименованием «область Дзурдзукетия» мы будем иметь в виду общую этническую территорию ингушей и чеченцев, исходя из того, что название дзурдзуки представляет наименование всех нахов (56, с. 26–27).

Связи западных нахов-кистов, прилегавших к нынешней Военно-Грузинской дороге с ее удобным Крестовым перевалом (2388 м), выдвинутой в сердце древней Картли, к Мцхете и Тифлису, с Грузией и грузинской культурой были давними и традиционными. Описывая Кветерское княжество XI в., грузинский летописец сообщает, что на севере Кавказа в него входят дзурдзуки и глигвы. Е. И. Крупнов эти сведения считал недостаточными для вывода о зависимости указанной части горцев от феодальной Грузии (54, с. 30). Однако на фоне тех археологических реалий, которые будут показаны ниже, заключение Е. И. Крупнова может оказаться неточным. В XVI–XVII вв. северокавказские горцы, в связи с ослаблением Грузии, от нее отпали. Но вряд ли случайно приведенное Е. И. Крупновым заявление грузинского историка царевича Теймураза: «Кистины, галгаи и дзурдзуки прежде говорили на грузинском языке и были христиане» (54, с. 31). Насколько вайнахи действительно овладели грузинским язы-

ком, не берусь судить, но в этом Теймураз, очевидно, преувеличивает. Утверждение о христианстве вайнахов (ингушей) реально.

История проникновения христианства в область Дзурдзукетии рассматривалась Е. И. Крупновым, нарисовавшим в целом верную, на наш взгляд, картину и указавшим, что «появление и распространение христианства в районах Центрального Кавказа – это результат политических акций Грузинского феодального государства XII в., а затем Российской империи XVIII в.» (54, с. 195). Там же перечислены материальные следы христианства в бытовой практике ингушей. Этой проблеме посвятил часть своего труда А. И. Шавхелишвили, писавший: «христианство в чечено-ингушском нагорье поддерживалось из Грузии вплоть до XVI века», а его центрами были Ассинское и Аргунское ущелья (57, с. 81). Вайнахское христианство привлекло внимание А. И. Шамилева, попытавшегося наряду с грузинским влиянием постулировать византийское влияние на Чечено-Ингушетию (58, с. 87–89), что нам представляется абсолютно неправильным. Наконец, не останавливаясь на отдельных спорных положениях, особо отметим обзорную статью М. Б. Мужухоева, наиболее активный период распространения христианства в Дзурдзукетии связавшего со строительством и функционированием «возведенных под влиянием Грузии христианских храмов Ассиновской котловины» (59, с. 31). Я разделяю эти выводы М. Б. Мужухоева.

Итак, в историографии факт распространения христианства в Дзурдзукетии из Грузии общепризнан и сомнений не вызывает, дискутируются лишь частные вопросы. Один из них – глубина восприятия христианства ингушами. Е. И. Крупнов считал, что предки ингушей «никогда не были убежденными сторонниками и ревнителями христианской религии» (54, с. 195), и с этим следует согласиться. Перейдем к краткому (поскольку материал опубликован) описанию основных памятников Ингушетии.

**Храм «Тхаба-Ерды».** По размерам и декору это, вероятно, центральный храм Дзурдзукетии. Находится в Ассинском ущелье близ ингушского ущелья Хайрах на правом берегу р. Ассы. Открыт в 1871 г. квартирмейстером русской армии Штедером, но достаточно полное описание храма и его резных деталей и надписей выполнил классик кавказоведения В. Ф. Миллер, посетивший и изучавший «Тхаба-Ерды» в 1886 г. Автор поясняет название «Тхаба-Ерды» – «две тысячи святых» и публикует план здания, в настоящее время несколько изменившийся по мере разрушения и утрат, разные изображения и орнаменты, а также две грузинские надписи на стенах, прочитанные Д. З. Бакрадзе. В. Ф. Миллер безоговорочно признает грузинское происхождение храма, но время его строительства не определяет (49, с. 8–21, рис. 11–35).

В 1939 г. храм «Тхаба-Ерды» был обследован Е. И. Крупновым. По его данным, храм зального типа с апсидой, вписанной в восточную стену и не выступающей наружу. Длина здания 16 м, ширина 7 м, стены сложены из разнородных камней известняка, мергеля и сланца, на извести. В интерьере храм тремя стрельчатыми арками разделен на четыре части. Три входа: в западной стене, в западной части южной стены и в северной стене,

что необычно. В южной стене на высоте 4 м сделаны четыре узких (20–25 см) скошенных кверху оконца. Большое окно шириной 80 см освещает алтарную часть; окно декорировано резным орнаментом, полуколонками и двойной аркой в верхней части. Наиболее примечательная резная (в технике барельефа) композиция вставлена в западную стену над входом. На рельефе три мужских фигуры в анфас, над головой средней фигуры модель грузинской крестовокупольной церкви с граненым барабаном и высоким коническим куполом – видимо, сцена с изображением ктиторов церкви. Человек справа в левой руке держит большой крест, правая рука на рукояти меча, человек слева – явный священник в позе адорации, с плеч свисает омофор с крестами. Сейчас ни модели храма, ни фигуры священника на памятнике нет. Крыша здания была двускатной.

В интерьере алтарной части Л. П. Семеновым были замечены остатки облицовки красного цвета. Это позволяет думать, что храм внутри был оштукатурен и расписан фресками, но они не сохранились. Е. И. Крупнов приводит ряд типологических аналогий «Тхаба-Ерды» из Грузии и датирует его «не древнее XII в.». В позднем средневековье храм был перестроен местными мастерами и приобрел современный синкретический (вспомним «Дзивгисы дзуар») облик (60, с. 116–125). Таковы наблюдения и выводы Е. И. Крупнова. Они составляют основу наших представлений об этом самобытном памятнике.

В 1966 г. «Тхаба-Ерды» обследовали В. И. Марковин и инженер Г. Д. Тангиев. Ими насчитано не менее четырех разновременных переделок храма, а в северной стене обнаружен тайник шириной 57 см, уходящий внутрь стены апсиды и заваленный камнями. Е. И. Крупновым тайник замечен не был, хотя он показан на чертеже В. Ф. Миллера 1886 г. (54, с. 198, рис. 56, 2). Вслед за В. Ф. Миллером В. И. Марковин описывает языческие обряды ингушей, выполнявшиеся в «Тхаба-Ерды» в XIX в. (61, с. 47–51). Архитектор А. Ф. Гольдштейн, вопреки В. И. Марковину и Г. Д. Тангиеву, пришел к необоснованному и даже неожиданному выводу, что «Тхаба-Ерды» не подвергался перестройкам и «изначально построен в таком виде, в каком он дошел до нас» (62, с. 57). Я уже выразил свое отрицательное отношение к легковесным построениям А. Ф. Гольдштейна (63, с. 167–168) и повторяю его вновь.

В связи с реставрацией «Тхаба-Ерды» в конце 60-х годов небольшие археологические раскопки выполнил Г. Г. Гамбашидзе. При раскопках храма им найдены обломок каменного креста, каменная купель (52, рис. 112; значит, в храме совершалось таинство крещения), обломки черепицы с надписями шрифтом «асомтаврули» и текстом «Христе, прости Арсени М.» Г. Г. Гамбашидзе дает новое чтение старых надписей, читанных Д. З. Бакрадзе, в такой транскрипции: «Христе, возвеличь патриарха Востока Мкизека, аминь» (Гамбашидзе считает, что это имя католикоса Грузии первой трети XI в. Мелхиседека I). Другая надпись: «помяни душу Георгия епископа». Имя епископа Георгия встречается еще раз. Не возглавлял ли епископ Георгий, грузин по происхождению, епископию Дзурдзукии? М. Г. Джанашвили на основании каких-то грузинских источников в свое время писал, что в 830 г. грузины

внесли христианскую веру в Чечню (Ингушетию. – *В. К.*) и в местечке Тхаба-Ерды основали монастырь с кафедрой епископа (64, с. 14). Мы не можем принимать на веру дату обращения ингушей 830 г. и сведения о монастыре, а не церкви «Тхаба-Ерды», но указание на кафедру епископа, в контексте упоминаний епископа Георгия в надписях из «Тхаба-Ерды», позволяет отнестись к этим упоминаниям с большим доверием.

Ссылаясь на Г. Н. Чубинашвили, который (полагаю, абстрактно) выявил три периода в истории «Тхаба-Ерды», Г. Г. Гамбашидзе пытается пересмотреть датировку храма Е. И. Крупнова и других исследователей и удревнить время первоначального строительства до IX в. (65, с. 214; 66, с. 65–69). Более того, Гамбашидзе реконструирует на месте «Тхаба-Ерды» трехцерковную базилику с обходом с трех сторон (23, с. 8), с чем солидарна З. Ш. Дидебулидзе (11, с. 61). Последняя также разделяет построения Г. Н. Чубинашвили относительно удревления строительства первоначального храма до IX в. и считает это определение «наиболее достоверным» (11, с. 62). Данные хронологические рассуждения, опирающиеся на авторитет Г. Н. Чубинашвили, представляются неубедительными, как и рассуждения о трехцерковной базилике. Полагаю, что время сооружения первоначального грузинского храма «Тхаба-Ерды» на основании документально фиксированного имени католикоса Мелхиседека I, раскопанных у стен храма склепов XI–XII вв. и каменной купели с орнаментом первой четверти XI в. (23, с. 8), может быть отнесено к первой половине XI в. Тем самым храм «Тхаба-Ерды» исторически вписывается в контекст миссионерской активности Грузинского феодального государства не только в Дзурдзукетии, но и Двалетии, составляя лишь часть единой и продуманной политики в отношении северных соседей.

**Храм «Алби-Ерды».** Как и «Тхаба-Ерды», расположен в Ассинской котловине. Открыт и впервые опубликован В. Ф. Миллером с приложением плана здания (49, с. 5, рис. 6). В 1925–1926 гг. руины храма, плохо сохранившегося уже во время посещения Миллера, обследовали Л. П. Семенов и И. П. Щеблыкин. В публикации Л. П. Семенова указано, что внутри здания на стенах сохранились следы облицовки разновременного происхождения и различных цветов – белого, желтого и красного (51, с. 13). Нет особых сомнений в том, что под «облицовкой» подразумевается штукатурка, а остатки красок разных цветов наводят на мысль об исчезнувших фресках (то же в «Тхаба-Ерды»). Но наиболее подробно «Алби-Ерды» описан М. Б. Мужухоевым (67, с. 120). Длина здания, согласно этому исследованию, 13,2 м, ширина – 7,72 м. Перекрытия полностью разрушены. Алтарная апсида шириной 6 м и глубиной 3 м имела окно шириной 50 см с арочным завершением (49, с. 5, рис. 7), но это окно не показано на плане В. Ф. Миллера. В южной стене имеется входной проем шириной 1,50 м и два окна, по Миллеру, три окна с полуциркульными арками, по М. Б. Мужухоеву. Еще одно окно в западной стене, ширина 74 см. Все световые проемы расширяются вовнутрь. Стрельчатые арки в помещении не отмечены. Таковы те

скромные сведения, которыми мы располагаем – археологическое исследование памятника никем не производилось, как и историко-архитектурное. Бегло упомянувший «Алби-Ерды» архитектор А. Ф. Гольдштейн привел лишь рисунок развалин и схематичный и неточный план здания по И. П. Щеблыкину (62, с. 58–59, рис. 48).

Уже при первом взгляде на план «Алби-Ерды» В. Ф. Миллера становится очевидным его сходство и родство с «Тхаба-Ерды» и грузинское происхождение, подтвержденное выявленной Г. Г. Гамбашидзе в апсиде древнегрузинской надписью «Христа» и «святой» (23, с. 11). «Алби-Ерды» не имел никакого декора с резьбой по камню, подобно «Тхаба-Ерды», внутреннее пространство не расчленено пилястрами и арками. Все это, несмотря на признаки былых фресок, делает «Алби-Ерды» значительно скромнее главного храма Ингушетии «Тхаба-Ерды». Научная ценность «Алби-Ерды» состоит в ином: судя по всему, это здание, будучи в глазах местных жителей второстепенным не подвергалось ремонтам и перестройкам и дошло до нас первозданным.

Исходя из типологического родства с «Тхаба-Ерды», я склонен предварительно датировать «Алби-Ерды» XI–XII вв., ставя оба храма в историческую взаимосвязь.

**Таргимский храм.** Находится в Ассинской котловине к северу от с. Таргим. Открыт и описан с приложением плана Л. П. Семеновым (68, с. 302–306). Здание небольшое (7,32х4,60 м), полуциркульная апсида вписана в толстую восточную стену и прорезана окном высотой более метра, другое окно находится в западной стене. Глубина апсиды 1,26 м. По сторонам окна апсиды имеются две ниши глубиной до 47 см – очевидно, для церковного инвентаря. В апсиде сохранилась облицовка, «в нижнем слое белая, снаружи желтоватая» – храм был в интерьере оштукатурен. Следов росписи не замечено. Единственный входной проем находится в западной части южной стены, что мы уже отмечали выше как характерную черту грузинских храмов. Близ входа продольные стены расчленены двумя выступающими пилястрами, несшими упавшую арку свода. С южной стороны к храму был пристроен придел шириной 1,90 м (по Л. П. Семенову, это ограда). Здание сильно разрушено, кровля обрушена, но Л. П. Семенов считает (и с ним можно согласиться), что она была двускатной и плитовой, как это можно видеть в старинных храмах и часовнях в районе Военно-Грузинской дороги.

Интересной и редкой особенностью Таргимского храма является подземный склеп «при храме». Остается неясным – находился ли склеп под зданием или рядом с его западной стеной? Разъяснение находим у М. Б. Мужухоева: склеп был под зданием (67, с. 120–121), следовательно, представлял погребальную крипту. Размеры камеры 4,30х2,34 м, высота 1,83 м, потолок сводчатый. Наружу вел вход шириной 84 см. В камере найдены перемешанные кости, обломки красноглиняной керамики с волнистым орнаментом.

Как «Алби-Ерды» Таргимский храм не имеет следов позднейших переделок и, вероятно, дошел до нас в своем первоначальном виде, но архе-

ологически он совершенно не изучен. Л. П. Семенов сближает его с храмами «Тхаба-Ерды» и «Алби-Ерды» и в целом с памятниками грузинской церковной архитектуры, с чем, безусловно, следует согласиться. Исследователь датирует Таргимский храм XII–XIII вв. без аргументации (68, с. 304). Думается, что Таргимский храм, как и «Алби-Ерды», может быть вписан в единый исторический контекст событий, относящихся к грузинской миссионерской активности в XI в. и отнесен к этому столетию. Для более широкой аргументации данных сейчас нет. М. Б. Мужухоев считает, что «Алби-Ерды» и Таргимский храм более поздние по сравнению с «Тхаба-Ерды» (67, с. 121, прим. 1). Но и это уточнение (вполне возможное) по существу не аргументировано.

Л. П. Семенов пришел к выводу, что «в Ассинской котловине имелся культурный очаг, находившийся под влиянием Грузии» (68, с. 305). Ассинская котловина с ее крупнейшими селениями Хамхи, Эгикал и Таргим считается колыбелью ингушского народа, где «ингуши сложились в самостоятельную народность» (69, с. 140; 70, с. 32). Плотность населения в котловине и ее выход через Джерахское ущелье к Военно-Грузинской дороге, видимо, обусловили повышенный интерес грузинской дипломатии и церкви к этому району Дзурдзукетии, и пропаганда христианства здесь первое время была успешной. М. Б. Мужухоев это время определяет как XII–XIII вв. (59, с. 31), но в свете приведенных выше наших датировок данная хронология коррелируется как XI–XII вв., после чего (в первой половине XIII в.) христианство в Дзурдзукетии пошло на убыль, сохраняясь в этнографических реликтах. М. Б. Мужухоев прав, считая, что христианство в Чечено-Ингушетии не получило широкого территориального и длительного по времени распространения (59, с. 37).

В то же время, вероятно, в эпоху после падения Золотой Орды и политических потрясений Грузия предпринимала попытки активизации на севере Кавказа, что мы видим при рассмотрении Рекома в Двалетии. Последний свидетельствует о подобной волне «грузинского ренессанса» в XVII в. В свете этих фактов укажем ингушское святилище Делите также в верховьях Ассы, интерпретированное В. Б. Виноградовым как христианская церковь времени правления кахетинского царя Теймураза I (1589–1663 гг.), украшенная изображениями крестов на Голгофе (71, с. 50–54).

Кстати, о крестах на Голгофе как реликтах христианства. Эти изображения крестов довольно популярны как элемент декора чечено-ингушских святилищ и башен (52, рис. 63, 97; 62; рис. 25, с. 39; 69, с. 141 и др.), и большинством исследователей рассматриваются как христианские символы-реликты. Такое понимание фигур крестов встретило возражения М. Б. Мужухоева (59, с. 29), который в них видит местную языческую символику. С этим трудно согласиться. Представляется гораздо более обоснованной и близкой к истине точка зрения Д. Ю. Чахкиева, показавшего именно грузинское происхождение крестов на Голгофе и датировавшего их по грузинским аналогиям XVI–XVII вв. (72, с. 52–57).

Коснемся территории Чечни. Здесь христианских храмов нет, нет и средневековой грузинской эпиграфики, имеющей отношение к хрис-

тианству. Известные нам грузинские письменные источники относительно христианства в Чечне молчат. Отсюда как будто следует, что грузинские миссионеры до Чечни не добрались, а этнографическое понятие «Дзурдзукетия» в грузинском лексиконе покрывало одну Ингушетию. Но отводя от Чечни грузинское христианское влияние, подобное влиянию на Двалетию и Дзурдзукетию, мы должны затронуть спорный вопрос о каменных крестах на территории Чечни. Первые сведения о крестах Чечни в литературе появились в середине XIX в. Так, анонимный русский офицер в 1848 г. в Чечне недалеко от с. Цори видел покрытый мхом большой крест из цельного камня. Местные жители говорили ему, что их предки были христиане (73, с. 41). Побывавший в Ичкерии И. Попов допускал, что до принятия ислама ичкеринцы могли быть христианами и в доказательство приводил могильную плиту с изображением креста на Голгофе из окрестностей Эрсеноя (74, с. 11). Аналогичную информацию находим у П. Хицунова: в 1844 г. на левом берегу Аргуна около Чахкиринского аула на небольшом возвышении был обнаружен «огромного размера» крест. На стороне, обращенной к востоку, было небольшое углубление, возможно, для помещения иконы. Здесь и было заложено укрепление Воздвиженское (75, с. 9). Академик В. Ф. Миллер, публикуя рисунок каменного креста близ Нихалоя, писал: «немалое число крестов, встреченных нами в разных местах Аргунского округа, служат до сих пор немыми свидетелями некóгда процветавшего здесь христианства» (49, с. 6, рис. 8). Миллер имел сведения о монастыре в горах Чечни близ озера Галанчож и искал его, но «ближайшие исследования не оправдали наших ожиданий» (49, с. 21–22).

Не оправдывается и вывод В. Ф. Миллера о некогда процветавшем в Чечне христианстве. Единственные материальные реалии последнего – каменные кресты и изображения на стенах башен – могут иметь иное происхождение и смысл, не позволяющий делать столь далеко идущие заключения. Возможно, часть каменных крестов около Чахкиринского аула с киотом для иконы, действительно принадлежит к кругу христианских древностей (но этот памятник не опубликован, его судьба нам неизвестна). Однако другие памятники, исследователями считавшиеся крестами, таковыми не являются. Так, В. И. Марковин пишет о крестообразном памятнике у с. Чармахой и свидетельствует, что подобные стелы можно видеть в ингушском селении Мужичи и в ущелье р. Аргун и что связанные с этими стелами могилы однотипны – они мусульманские (61, с. 59–60, рис. на с. 60). Следовательно, никакого отношения к христианству они не имеют. М. Б. Мужухоев вполне обоснованно считает их антропоморфными памятниками над раннемусульманскими захоронениями и пережитком язычества в исламе (59, с. 27–28; 76, с. 295–301). Не будем входить в обсуждение дискуссии, возникшей по поводу крестообразных антропоморфных стел между М. Б. Мужухоевым и В. П. Кобычевым (69, с. 143–144, рис. 3–4) – наша позиция уже изложена и важно то, что по отношению к христианству результат отрицательный.

Наше рассмотрение христианских памятников области Дзурдзуке-

тии позволяет сделать важный вывод о том, что вопрос о христианизации вайнахов в средневековье не может иметь верного решения в абстрактно-отвлеченном и неконкретном виде. Совершенно очевидно, что Ингушетия и Чечня, как составные части Дзурдзукетии, находились в разных географических и исторических условиях и проникновение к ним христианства из Грузии имело локальные особенности. Расположенная рядом с Военно-Грузинской дорогой и способная ее контролировать, связанная с алано-овсами (70), Ингушетия привлекла внимание Грузинского государства и в XI–XII вв. была приобщена ненадолго к христианству. Именно в этот период здесь не только возводятся церкви, но и завозится христианская литература на грузинском языке (имею в виду грузинскую псалтырь XII в. на пергаменте, купленную Г. А. Вертеповым в 1896 г. в Ингушетии; 77, с. 118).

Чечня такому сильному воздействию со стороны Грузии явно не подвергалась. Элементы христианской культуры до нее могли докатываться в виде импульсов через Ингушетию, отразиться в башенных крестах на Голгофе, но функционально эти изображения крестов, очевидно, прямого отношения к христианству не имеют и факт приобщения чеченцев к этой религии не доказывают. До прихода в Чечню мусульманства в XVII–XVIII вв. она оставалась страной традиционных политеистических представлений и верований. Это обеспечило относительно легкую победу мусульманства в Чечне.

## 3. ОБЛАСТЬ ДИДО

Средневековая область Дидо примерно соответствует западной части современной дагестанской Аварии, прилегающей с северо-востока к Кахетии. До появления арабов, т. е. до VIII в. в состав населения Дидо входили этнические группы (или племена) дидойцы или цезы, хваршинцы, бежтины и гунзебцы-хунзалы (78, с. 89–90). Уже в VI в. грузинский царь Гурам (570–600 гг.) «приглашает овсов, дзурдзуков и дидойцев» и выступает в союзе с ними против персов (79, с. 23). Существенно, что набор военно-политических союзников Грузии здесь полностью соответствует тем трем областям Северного Кавказа, которые в XI–XII вв. подверглись активной христианизации из Картли. Видимо, связи именно с названными северо-кавказскими областями были устойчиво-традиционны и поэтому выбор Двалетии, Дзурдзукетии и Дидо для грузинских миссионеров был не случаен.

Современные дагестанские историки считают, что период XI–XIV вв. характеризуется усиливающимися культурными связями Дагестана и Грузии, причем значительно активизировалась роль христианской церкви в языческих районах Нагорного Дагестана (80, с. 362–363). Эти выводы в значительной степени основаны на археологических исследованиях.

В Дидо выявлены грузинские христианские храмы. Наиболее известный и крупный находится у с. Датун в горах Аварии, в ущелье Хатан-Бугер-Кхол. Не останавливаясь на старых и беглых упоминаниях этого па-

мятника в литературе, укажем, что основные современные публикации принадлежат Р. О. Шмерлинг (81, с. 211–218) и В. И. Марковину (82, с. 139; 83, с. 40–48). Последнее исследование В. И. Марковина представляет для нас наиболее полный источник при описании и анализе храма.

В плане здание представляет небольшую церковь так называемого зального типа, в интерьере расчлененную двумя трехступенчатыми пилястрами на три компартимента: в западной части притвор с трехступенчатыми угловыми выступами и двумя входными проемами с запада и юга, центральная часть с входным проемом в северной стене, восточная часть – полуциркульная апсида, не выраженная снаружи. В центре апсиды сужающееся наружу окно, по обе стороны апсиды расположены небольшие помещения – пастофории для хранения церковного имущества. Интерьер слабо освещен несколькими узкими окнами. Необычной особенностью церкви Датуна нам представляется наличие трех входов, причем северный вход, выводящий на крутую скалу к реке, остается непонятным. Обратим вновь внимание на положение другого входа в западной части южной стены, что характерно для грузинских зальных церквей XI–XII вв. Пилястры несут подпружные арки, поддерживающие двускатную кровлю, крытую черепицей. Интерьер был оштукатурен, но следов фресковой росписи нет. Пол был выстлан плитами известняка. Кладка стен из блоков песчаников на известняковом растворе. Длина постройки в экстерьере 9,10 м, ширина – 5,70 м, высота до 8 м, толщина стен 90 см. Как видим, объемы храма устремлены ввысь и поскольку следов перестроек он не имеет, церковь Датуна с ее хорошо сохранившимися объемами дает возможность представить и реконструировать архитектурный облик зальных церквей Двалетии и Дзурдзукетии, разрушенных почти до нижних рядов кладки. Относительно хорошая сохранность – одно из достоинств Датуна.

В. И. Марковин со ссылкой на Н. П. Северова и грузинские аналогии относит храм Датуна к XI в. (83, с. 46). Ту же дату находим у Р. О. Шмерлинг и Г. Г. Гамбашидзе (23, с. 13). С этой датой следует согласиться. Тем самым Датунский храм исторически и хронологически вписывается в один ряд с храмами Двалетии и Дзурдзукетии.

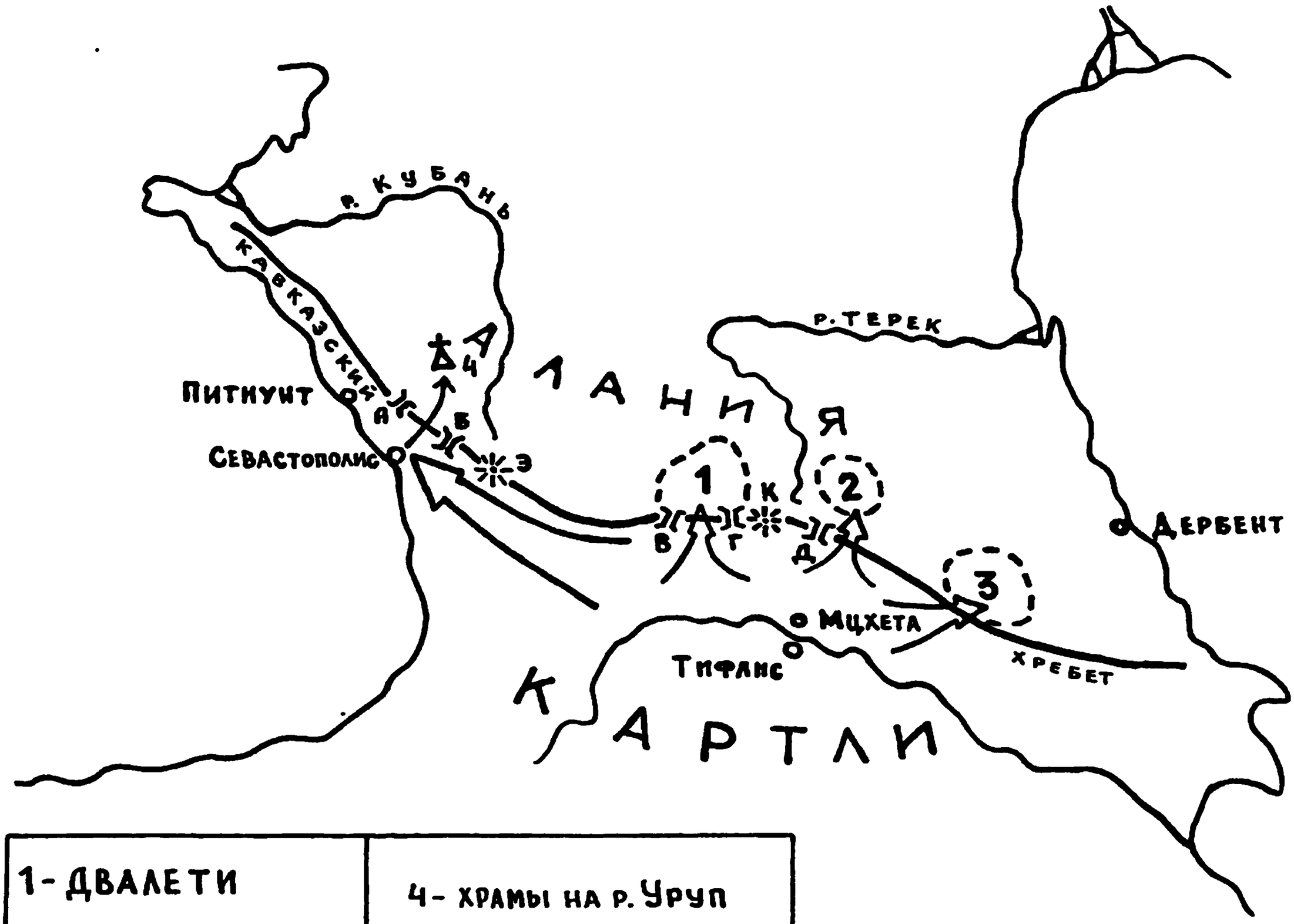
По сведениям, собранным Г. Г. Гамбашидзе, христианские храмы существовали в других местах Аварии – в Хунзахе на горе Акаро (2500 м над уровнем моря) храм X–XIV вв., длина 17 м, ширина 7,70 м с вписанной в восточную стену апсидой и каменным престолом и двумя ступенчатыми пилястрами в интерьере, кровля из плоской и желобчатой черепицы. В ходе раскопок на горе Акаро найдены поломанные каменные кресты «самых разнообразных форм и орнаментации», с надписями древнегрузинскими шрифтами «асомтаврули» и «нусхахуцури», по палеографическим принципам X–XI вв.

Близ с. Амитль, у древней дороги на Хунзахское плато, выявлен и изучен еще один храм «местного народного зодчества» XI–XIII вв. зального типа, размеры: 11х6 м. Восточная стена с вписанной в нее апсидой, вход в западной стене, в середине церкви воздвигнут монолитный

алтарный камень. Гамбашидзе подчеркивает, что церкви такого типа, не выделяющиеся архитектурно-декоративными данными, важны в историко-социологическом плане, ибо говорят о глубине проникновения христианства в горскую среду. Особо Г. Г. Гамбашидзе выделяет рельефные каменные плиты, возможно, от алтарных преград или внешнего декора, а также множество крестов или их изображений разнообразных геральдических типов. На территории Аварии-Дидо выявлены эпиграфические памятники грузинской письменности. Это лапидарные тексты, высеченные на каменных крестах и строительных квадрах, на четырехугольной базе-постаменте X–XI вв. для установки креста из Хунзаха. Надписи выполнены шрифтами «асомтаврули» и «нусхахуцури», часть их начертана параллельно на грузинском и аварском языках и представляет билингвы. Г. Г. Гамбашидзе делит надписи на две хронологические группы: X–XI и XII–XIII вв. и полагает, что данные памятники дают сведения о широкой распространенности грузинской письменности и языка и о богослужении на грузинском языке. Отмечены древние христианские кладбища Хунзаха, Урадинский, Галлинский. Наконец, Г. Г. Гамбашидзе приводит весьма ценные и информативные письменные источники, дополняющие и конкретизирующие данные археологии. Это приписка 1310 г. к Евангелию, где говорится о существовании на территории Дагестана во время грузинского царя Георгия V Блистательного (1314–1346 гг.) несколько епархий – Анцухской, Цахурской и Хунзахской, а также упоминание хундзского католикоса Окропири в синодике XV в. грузинского монастыря на знаменитом Синае. Этим утверждается пребывание в области Дидо митрополии грузинской православной церкви (84, с. 4–15).

Мы привели результаты работы совместной дагестано-грузинской экспедиции восьмидесятых годов по выявлению грузинских влияний в Аварии. Но эти исследования лишь подтвердили и расширили то, что было давно известно дагестанским ученым. Наиболее заметный вклад в изучение следов грузинского христианского влияния внес археолог Д. М. Атаев, опубликовавший каменные кресты с грузинскими надписями из Хунзаха в 1959 г. (85, с. 182–185, рис. 1–4), а в 1963 г. сделавший полный обзор известных тогда христианских древностей Аварии-Дидо (86, с. 196–214). Завершая последнюю публикацию, Д. М. Атаев писал: «На обширной территории Аварии от Чир-Юрта до Гидатля и от Цумадинского района до Гунибского рельефно прослеживаются следы былого распространения христианской религии. Поражает разнообразный характер материала, подтверждающего это. Распространение христианства прослеживается не только по данным археологии и эпиграфики, но также и в искусстве «и в быту» (86, с. 212).

Краткий обзор христианских памятников Аварии приведен в новейшем обзорном труде по археологии (87, с. 111), а также по истории Дагестана (80, с. 365–368). Таким образом, факт сильного грузинского христианского влияния на область Дидо-Аварию в XI–XIII вв., а в ослабленном виде и позже ни у кого из исследователей сомнений не вызывает. Особо примечательно то, что к XIV в., судя по приписке 1310 г., в Дидо существо-




*Карта 2.* **Районы грузинского христианского влияния на Северном Кавказе в XI-XIII вв.**

вали три епархии (полагаю, что понятие епископии более точно отражало бы суть церковной иерархии), а присутствие хундзского (Хунзахского) католикоса Окропири окончательно убеждает в существовании здесь своей церковной организации с вероятным центром в Хунзахе. Безусловно, эта организация не была автокефальной, священнослужители в Дидо направлялись из Грузии и были грузинскими миссионерами в высокогорных дебрях, а епархия Дидо подчинялась грузинскому католикосу и была тесно связана с Кахетинским царством.

Подведем общие итоги. Изложенный выше материал полностью подтверждает версию о трех зонах активной миссионерской деятельности грузинской церкви в XI–XIII вв.: Двалетия, Дзурдзукетия и Дидо, т. е. часть горной Северной Осетии, Ингушетия и Авария. Это исключительно высокогорные районы, соединяющие с Картли и соединенные с нею доступными перевалами, традиционно в течение предшествующих столетий тесно связанные с Грузией военно-политическими отношениями союзничества. Характерно, что Чечня, судя по всему, из этой системы грузино-христианского лимеса выпадает и представляет языческий анклав между Ингушетией и Аварией. Три очерченных выше ареала грузино-христианского миссионерства территориально локальны и, возможно, были тремя епархиями грузинского католико-

сата. Говорить о таком грузинском политическом и культурном влиянии на остальную территорию Северного Кавказа, особенно на предгорно-равнинную зону, как это кажется некоторым грузинским историкам «национал-патриотической» ориентации, реальных оснований нет.

В связи со сказанным возникает вопрос о христианских памятниках равнинно-предгорной зоны к востоку от сферы византийского влияния. Их немного, но они есть. Имеем в виду памятники домонгольской-золотоордынской эпохи. Это, например, каменный крест «Зылын-цырт» у с. Заманкул Северной Осетии, несомненно, представляющий большой интерес для нашей темы. Памятник был обследован мной в 1970 г. Это, безусловно, христианский крест, а не антропоморфная мусульманская стела позднего средневековья. Крест действительно «кривой» (осет. «зылын». – *В. К.*), ибо имеет наклон к югу. Вытесан из местного ракушечника. Высота памятника 2,45 м, максимальная ширина в средокрестии 1,16 м, толщина 27 см. Полагая, что с крестом может быть связано христианское захоронение, мы заложили по обе стороны креста разведочные траншеи, ориентированные по линии север-юг с расчетом пересечь захоронение, по христианским обрядам ориентированное по линии запад-восток. Обе трехметровые, шириной 1 м траншеи были углублены до материка, но никаких могил или археологических материалов они не дали. Судя по этим результатам, крест «Зылын цырт» не надгробный и имел другое предназначение.

Проблема датировки креста очень сложна, ибо ни археологического сопутствующего материала, ни надписей или изображений нет, «зацепиться» не за что. Визуально памятник древний, так как он покрыт замшелостью, выветрелостью и трещинами и стариной буквально дышит. Краевед Ф. И. Горепекин без всяких оснований «Зылын цырт» относил к V в. (88, с. 17), когда христианства на севере Кавказа еще не было. Мы знаем, что когда первые поселенцы-осетины основали Заманкул в 1835 г. (89, с. 235, № 50), крест уже стоял на своем месте. Следовательно, «Зылын цырт» был поставлен до XIX в. Единственный сейчас реальный путь для весьма относительного определения – хорошо датированные аналогии.

По общему абрису, формам и пропорциям «Зылын цырт» наиболее близок кресту с греческой надписью и датой 1013 г. из Нижнего Архыза в Карачаево-Черкесии (90, с. 100) и кресту с древнерусской надписью первой половины XI в. из с. Преградного Ставропольского края (91, с. 11–17). На Руси сходных форм каменные кресты бытуют до XIII в. (92, с. 9–10). Исходя из приведенных типологических параллелей, крест «Зылын цырт» можно датировать в пределах XI–XIII вв., но необходимо подчеркнуть гипотетичность данного определения.

Если дата XI–XII вв. подтвердится, «Зылын цырт» по времени может вписаться в тот круг христианских древностей, который был рассмотрен выше как грузинский. Но у нас нет никаких оснований для грузинской атрибуции памятника. Подлинное его происхождение остается загадочным, как и функциональное предназначение (придорожный крест?).

В заключение не могу не сказать о Сванетии и ее памятниках. Сва-

ны по происхождению не грузины и говорят на своем языке, относящемся к иберийско-кавказской языковой семье, а их маленькая страна была всегда труднодоступной и изолированной. Но в то же время именно по этим причинам Сванетия не подвергалась нашествиям и ограблениям и стала убежищем и надежной кладовой для массы различных христианских древностей из Грузии, настоящих святынь. Сваны тщательно оберегают хранящиеся в местных церквах сокровища и вплоть до нашего времени они труднодоступны (93, с. 17, 42). Иконы и иные христианские памятники из церквей Верхней Сванетии грузинского происхождения, среди них есть уникальные. Укажем икону Богоматери в золотом окладе из с. Ленджери. На ее оборотной стороне А. С. Хаханов вым была зафиксирована грузинская надпись. «Смысл этой туманной надписи заключается в том, что обращаясь к Богородице, сказавшей архангелу Гавриилу, что она раба Господня, Борена многострадавшая просит спасения. Быть может, названная здесь Борена супруга царя грузинского Багарата IV (1027–1072 гг.), дочь Осетинского правителя» (94, с. 38). Там же А. С. Хаханов отмечает небольшую, сильно поврежденную икону из церкви во имя Архангелов с. Пхотрери, с грузинской надписью с именем Бардашхан, которое Хаханов исправлял на Бурдухан. Последняя была дочерью правителя Осетии» Худана, супругой царя Грузии Георгия III и матерью знаменитой царицы Тамары (94, с. 40). Надпись от имени Борены была зарифмована в виде шестистрочного стихотворения К. Кекелидзе и включена в хрестоматию древнегрузинской литературы (95, с. 351). Очевидно, тем самым подтверждается подлинность надписи Борены, соответственно дата -- XI в.

Если подлинность приведенных выше надписей и имен будет подтверждена, мы получим документальное свидетельство достоверности данных «Картлис Цховреба» о браке грузинского царя Багарата IV и сестры правителя алан Дургулеля Борены (79, с. 32). Здесь будет кстати вспомнить о другой знатной аланке – Марии Аланской, бывшей известной красавицей и женой византийских императоров – сначала Михаила VII, затем Никифора Вотаниата (1078–1081 гг.; 97, с. 119). Эти факты, очевидно, свидетельствуют не о христианизации, а уже о евангелизации социальной верхушки Алании, о начавшемся в меру тех времен духовном перевороте, ибо Борена, Бурдухан, Мария должны были соответствовать своему высокому статусу в христианских государствах Грузии и Византии. Это существенное позитивное заключение в рамках нашей темы.

Вне сомнения, христианские древности Сванетии настоятельно требуют не только усиленной охраны, но и тщательного исследования и научной публикации.

## ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ


1. *Меликсет-Беков Л. М.* Страна св. Георгия. ИКОИРГО, т. XXIV, 2. Тифлис, 1916.
2. *Иоселиани П.* Краткая история грузинской церкви. Спб., 1843.
3. *Амиранашвили Ш.* История грузинского искусства. М., «Искусство», 1963.

4. Памятники архитектуры Грузии. Сост. Н. Джанберидзе. Л., «Аврора», 1973.
5. *Шевякова Т. С.* Монументальная живопись раннего средневековья Грузии. Тбилиси, «Хеловнеба», 1983.
6. *Уинфилд Давид.* Некоторые приемы раннехристианского и византийского влияния на памятники Тао-Кларджети. II Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси, 1977.
7. *Дельвуа Шарль.* Архитектура Грузии и архитектура Византийской Империи в древнехристианскую эпоху. II Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси, 1977.
8. *Новосельцев А. П.* Христианство, ислам и иудаизм в странах Восточной Европы и Кавказа в средние века. ВИ, 1989, 9.
9. *Меликишвили Г. А.* История древней Грузии. Тбилиси, 1959.
10. *Степадзе Д. К.* Политические взаимоотношения Грузии с народами Кавказа в XII в. Тбилиси, 1974.
11. *Дидебулидзе З. Ш.* Культурные взаимоотношения народов Грузии и Центрального Предкавказья в X–XII веках. Тбилиси, «Мецниереба», 1983.
12. *Тогошвили Г. Д.* Вопросы истории народов Северного Кавказа и их взаимоотношений с Грузией в грузинской советской историографии. Грузино-Северокавказские взаимоотношения. Тбилиси, «Мецниереба», 1981.
13. Обращение Грузии (в христианство). Пер. Е. С. Такайшвили. СМОМПК, вып. XXVIII, Тифлис, 1900.
14. «Известия» Северокавказского научного центра высшей школы, 1985, 1.
15. *Калоев Б. А.* Осетины (историко-этнографическое исследование). М., «Наука», 1971.
16. *Генко А. Н.* Из культурного прошлого ингушей. ЗКВ, V. Л., 1930.
17. *Гамрекели В. Н.* Двалы и Двалетия в I–XV вв. н. э. Тбилиси, 1961.
18. *Семенов Л. П.* Археологические разыскания в Северной Осетии. ИСО НИИ, т. XII. Дзауджикау, 1948.
19. *Долидзе В. О.* «Хозита-Майрам» – документ культурных связей Грузии с народами Северного Кавказа. Сообщения АН ГССР, т. XV, № 2, 1954.
20. *Вольская А. И.* Фрагменты фресковой живописи грузинского храма «Хозита-Майрам» в Северной Осетии. Сообщения АН ГССР, т. XV, № 6, 1954.
21. *Долидзе В. О.* Архитектурный памятник Тли – новый документ культурных взаимоотношений Грузии с Двалети. Сообщения АН ГССР, т. XXI, № 6, 1958.
22. *Кузнецов В. А.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, «Ир», 1977.
23. *Гамбашидзе Г. Г.* К вопросу о культурно-исторических связях средневековой Грузии с народами Северного Кавказа. II Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси, 1977.
24. *Кокиев Г.* Материалы по истории Осетии, т. I. ИСО НИИ, т. VI. Орджоникидзе, 1934.
25. *Алборов Б. А.* Термин «Нарт» (к вопросу о происхождении нартского эпоса). Владикавказ, 1930.
26. *Гольдштейн Аркадий.* Башни в горах. «Советский художник». М., 1977.
27. *Гамбашидзе Г. Г.* Памятники грузинской культуры в Двалети. Археология Северного Кавказа. VI Крупновские чтения в Краснодаре (тезисы докладов). М., 1976.
28. «Сабчота Хеловнеба», 1976, 3 (на груз. яз.).
29. *Тменов В. Х.* Зодчество средневековой Осетии. Владикавказ, 1996.
30. *Гамрекели В. Н.* Эпиграфические памятники Мамисонского ущелья. Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе, 1967.
31. *Ахвледиани Г. С.* По поводу обнаружения Зарамагской псалтыри. Сборник избранных работ по осетинскому языку. Тбилиси, 1960.
32. *Кокиев Г.* Склеповые сооружения горной Осетии. Владикавказ, 1928.
33. *Мамукаев Т. Б.* Тайна Нузальской часовни. Орджоникидзе, 1969.
34. *Лолашвили И. А.* Тайна гробницы Давида Сослана. Тбилиси, «Мецниереба», 1971 (на груз. яз.).

35. *Оцхели Ш.* Эпитафия Нузальской церкви. Вопросы древнегрузинской литературы и руставелологии, IV. Тбилиси, 1973.
36. *Кузнецов В. А.* Нузальская церковь и ее фрески. Тезисы докладов IV «Крупновских чтений» по археологии Кавказа. Орджоникидзе, 1974.
37. *Кузнецов В. А.* Нузальская церковь – памятник грузинского искусства в Северной Осетии. II Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси, 1977.
38. *Кузнецов В. А.* Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ, «Ир», 1990.
39. *Гамрекели В. Н.* К истории Грузии рубежа XIII–XV вв. «Мравалтави». Историко-филологические разыскания, V. Тбилиси, 1975.
40. *Чибиров Л. А.* Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976.
41. Осетинские нартские сказания. Пер. Ю. Лебединского. Дзауджикау, 1948.
42. *Думбадзе М. К., Ломинадзе Б. Р., Лордкипанидзе М. Д.* К истории нагорной Картли в V–XII вв. Особенности социально-экономического развития горных регионов феодальной Грузии. Тбилиси, 1983.
43. *Кодзаев А.* Древние осетины и Осетия. Владикавказ, 1903.
44. *Гатуев А.* Христианство в Осетии. Владикавказ, 1903.
45. *Хицунов П.* Об остатках древних памятников христианства на северной стороне Кавказа. Сборник газеты «Кавказ», изд. О. И. Константиновым. Второе полугодие 1847 г. Тифлис, 1848.
46. Древние колокола. «Закавказский вестник», № 12. Тифлис, 1849.
47. *Головин А.* Топографические и статистические заметки об Осетии. «Кавказский календарь» на 1854 год. Тифлис, 1853.
48. *Пфаф В.* Путешествие по ущельям Северной Осетии. ССК, т. I. Тифлис, 1871.
49. *Миллер В. Ф.* Терская область. Археологические экскурсии. МАК, вып. I. М., 1888.
50. The rugged flanks of Caucasus, by John F. Baddeley. Vol. II. London, 1940.
51. *Семенов Л. П.* Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1932 годах. Грозный, 1963.
52. Каменная летопись страны вайнахов. Составители М. А. Азиев, Д. Ю. Чахкиев, автор текста В. И. Марковин. М., «Русская книга», 1994.
53. *Тменов В. Х.* «Город мертвых» (позднесредневековые склеповые сооружения Тагаурии). Орджоникидзе, «Ир», 1979.
54. *Крупнов Е. И.* Средневековая Ингушетия. М., «Наука», 1971.
55. *Волкова Н. Г.* Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX века. М., «Наука», 1974.
56. *Харадзе Р. Л., Робакидзе А. И.* К вопросу о нахской этнонимике. КЭС, II. Тбилиси, «Мецниереба», 1968.
57. *Шавхелишвили А. И.* Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народами. Грозный, 1963.
58. *Шамилев А. И.* К вопросу о христианстве у чеченцев и ингушей. ИЧИ НИИ, т. III, вып. I. Грозный, 1963.
59. *Мужухоев М. Б.* Проникновение христианства к вайнахам. Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Грозный, 1981.
60. *Крупнов Е. И.* Грузинский храм «Тхаба-Ерды» на Северном Кавказе. КС ИИМК, вып. XV, 1947.
61. *Марковин В. И.* В стране вайнахов. М., «Искусство», 1969.
62. *Гольдштейн А. Ф.* Средневековое зодчество Чечено-Ингушетии и Северной Осетии. М., «Наука», 1975.
63. *Кузнецов В. А.* Актуальные вопросы истории средневекового зодчества Северного Кавказа. Северный Кавказ в древности и в средние века. М., «Наука», 1980.
64. *Джанашвили М. Г.* К материалам по истории Грузии и России. Тифлис, 1912.
65. *Гамбашидзе Г. Г.* Отчет об археологических изысканиях в христианских храмах «Тха-

ба-Ерды» и «Алби-Ерды» в Ингушетии. Археологические исследования в Грузии в 1969 году. Тбилиси, 1971.
66. *Гамбашидзе Г. Г.* Из истории связей Грузии и Ингушетии в средние века. Тезисы докладов IV «Крупновских чтений» по археологии Кавказа. Орджоникидзе, 1974.
67. *Мужухоев М. Б.* Средневековая материальная культура горной Ингушетии (XIII–XVII вв.). Грозный, 1977.
68. *Семенов Л. П.* К вопросу о культурных связях Грузии и народов Северного Кавказа. МИА СССР № 23. М., 1951.
69. *Кобычев В. П.* Храмов древние стены... СЭ, 1979, 4.
70. *Виноградов В. Б.* Вайнахо-аланские взаимоотношения в этнической истории горной Ингушетии. СЭ, 1972, 2.
71. *Виноградов В. Б.* Памятник грузино-ингушских связей XVII века. «Дзеглис Мегобари», 60, 1982.
72. *Чахкиев Д. Ю.* О социальном и конфессиональном статусе владельцев вайнахских боевых башен с крестами-«голгофами». Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Грозный, 1981.
73. Десять лет на Кавказе. «Современник», т. XLVII. Спб., 1854.
74. *Попов И.* Ичкерия. Историко-топографический очерк. ССКГ, вып. IV. Тифлис, 1870.
75. *Хицунов П.* О Чахкиринском кресте. Весь Кавказ. Справочно-литературный сборник, № 1. Тифлис, 1903.
76. *Мужухоев М.* Б. Антропоморфные надгробные стелы мусульманских кладбищ Чечено-Ингушетии. СА, 1977, 4.
77. *Вертепов Г. А.* В горах Кавказа. Терский сборник, вып. VI. Владикавказ, 1903.
78. *Магомедов Р. М.* История Дагестана с древнейших времен до начала XIX века. Махачкала, 1961.
79. *Джапашвили М.* Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России. СМОМПК, вып. XXII. Тифлис, 1897.
80. *Гаджиев М. Г., Давудов О. М., Шихсаидов А. Р.* История Дагестана с древнейших времен до конца XV в. Махачкала, 1996.
81. *Шмерлинг Р. О.* Церковь в с. Датуна в Дагестане. «Мацне», 2. Тбилиси, 1968.
82. *Марковин В. И.* Дорогами и тропами Дагестана. М., «Искусство», 1988.
83. *Марковин В. И.* О христианизации горцев Северо-Восточного Кавказа и храме Датуна в Дагестане. Художественная культура средневекового Дагестана. Махачкала, 1987.
84. *Гамбашидзе Г. Г.* Вопросы христианской культуры и исторической географии Аварии в свете результатов дагестано-грузинской объединенной археологической экспедиции АН ГССР и СССР. IV Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси, 1983.
85. *Атаев Д. М.* Каменные кресты из окрестностей Хунзаха. МАД, т. I. Махачкала, 1959.
86. *Атаев Д.* М. Нагорный Дагестан в раннем средневековье (по материалам археологических раскопок Аварии). Махачкала, 1963.
87. *Абакаров А. И., Давудов О. М.* Археологическая карта Дагестана. М., «Наука», 1993.
88. *Горепекин Ф. И.* По горам Терской области. Краткий путеводитель. Владикавказ, 1910.
89. *Березов Б. П.* Переселение осетин с гор на плоскость (XVIII–XX вв.). Орджоникидзе, «Ир», 1980.
90. *Латышев В. В.* Заметки о кавказских надписях. ИАК, вып. 10. Спб., 1904.
91. *Кузнецов В. А., Медынцева А. А.* Славяно-русская надпись XI в. из с. Преградного на Северном Кавказе. КСИА, вып. 144, 1975.
92. *Шляпкин И. А.* Древние русские кресты. Спб., 1906.
93. *Кузнецов А. А.* Верхняя Сванети. М., «Искусство», 1974.
94. *Хаханов А. С.* Надписи на иконах, крестах и пр. МАК, вып. X. М., 1904.
95. *Хрестоматия по древнегрузинской литературе, I.* Сост. С. И. Кубанейшвили. Тбилиси, 1946.
96. *Комнина Анна.* Алексиада. Пер. Я. Н. Любарского. М., 1965.

## *Глава III*

# РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЭКСПАНСИЯ

Огромная Римская империя, бывшая многие века гегемоном в бассейне Средиземноморья, на фоне общего системного кризиса к 395 г. распалась на Западную и Восточную империи. Восточная Римская империя под названием «Византия» просуществовала тысячелетие после падения Западной империи в 476 г. Все эти политические события и потрясения привели к постепенному обособлению западной и восточной церквей. На Западе упадок государственной власти привел к необычайному росту авторитета и влияния главы церкви – римского епископа, получившего название папы. На Востоке, где государственная власть во главе с императором сохранилась, патриархи церквей константинопольский, антиохийский, александрийский и иерусалимский оставались под опекой императоров. Организационные и догматические расхождения между западной и восточной церквами постепенно накапливались и в 1054 г. привели к разрыву: папские послы в Константинополе провозгласили анафему восточной церкви и константинопольскому патриарху, а затем созванный в Константинополе церковный собор ответил проклятием (1, с. 499; 2, с. 218). Христианский мир с тех пор расколот на две основные части – римско-католическую церковь на Западе и православную – на Востоке.

До сих пор мы рассматривали распространение на Кавказе православного христианства. До татаро-монгольского нашествия 30–40 годов XIII в. оно здесь господствовало, а каких-либо реальных сведений о католических миссиях, конкурировавших с православными, нет.

Первое движение католических миссий и посольств

на Восток было связано с грозной опасностью для всей Европы в связи с сокрушительными завоевательными походами монголов на Запад. Особенно страшен был второй поход монголов после курултая 1235 г.: под водительством внука Чингис-хана Батыя и военачальника Субудая монгольские армии завоевали в 1236–1240 гг. почти всю Восточную Европу (в том числе Кавказ), опустошили Венгрию, Моравию и Силезию и вышли на берега Адриатики. Лишь внутренние причины и распри заставили монголов вернуться на Восток, прекратив поход на Западную Европу, и мы сейчас можем лишь гадать, как сложилась бы судьба последней, если бы грозные азиатские кочевники не ушли.

Монголы ушли, но страх перед ними в Европе остался. Вскоре на далекий Восток Европы в опасное и тяжкое путешествие венгерские доминиканцы отправляют группу из четырех миссионеров с задачей – найти древнюю прародину венгров «Magna Hungaria» и узнать о судьбе оставшихся там соотечественников. В пути три доминиканца погибли, но брат Отто вернулся. По его следам на Восток в 1235 г. отправляется новая группа доминиканских миссионеров во главе с Юлианом. Доминиканцы побывали в Зихии и Алании, где Юлиан наблюдал «смесь христиан и язычников», но отметил большое почтение к кресту, с которым можно ходить безопасно, несмотря на усобицы и распри (3, с. 79). Кажется, это первое посещение Северного Кавказа латино-католическими миссионерами, хотя пропаганда католицизма в их задачи не входила.

Вслед за группой Юлиана папа Иннокентий IV формирует и посылает к монголам группу миссионеров во главе с миноритом Плано Карпини с поручением собрать сведения о планах монголов, а также попытаться обратить монгольского хана в христианство. Миссия Плано Карпини выехала из Лиона в апреле 1245 г. и возвратилась в Лион осенью 1247 г., выполнив задание частично: отчет о путешествии был представлен, но обратить в христианство монгольского хана Гуюка не удалось. В своем отчете Карпини отметил упорное сопротивление монголам со стороны кавказских алан (4, с. 64). Миссия Плано Карпини на Восток носила не евангелический, а скорее политико-разведывательный характер.

В «лето благости» 1253 г. в Монголию была направлена еще одна группа монахов – миноритов во главе с энергичным Гильомом Рубруком. Задачи этой миссии – по-прежнему проповедь христианства среди монголов и возможность заключения с ними союза против мусульман, победоносно продвигавшихся на Ближнем Востоке и завоевавших значительную часть Малой Азии – территории Византии, не имевшей сил для сопротивления. Политически вторая задача была явно важнее первой – шесть европейских крестовых походов не дали ожидаемых результатов, и войска ислама стояли на пороге Европы. В конце 1253 г. Рубрук уже был в Монголии при дворе Мункехана. Здесь состоялся диспут между проповедниками разных религий по инициативе хана. Судя по всему, христианская проповедь потерпела неудачу, победил буддизм. Не решив эту задачу и не склонив хана к политическому союзу, Рубрук летом 1254 г. отправился обратно, сначала в Акру, затем в

Париж. Его отчет о путешествии на Восток был издан при жизни автора. Он сообщает, что среди монголов находятся христиане – русские, греки и аланы – не пьющие кумыс (4, с. 105), а также что «накануне пятидесятницы пришли к нам некие Аланы, которые именуются там Аас, христиане по греческому обряду, имеющие греческие письмена и греческих священников» (4, с. 106). Как видим, византийское христианское влияние на алан сохранялось в середине XIII в. и, видимо, не было полностью сметено татаро-монгольским вторжением.

Таковы кратко наши сведения о движении первых католических миссий в глубь Востока в эпоху, когда внимание Европы было приковано к татаро-монгольским степям. Упомянутые миссии были слишком слабы и немногочисленны, чтобы оказать какое-либо влияние на татаро-монголов или население Восточной Европы и Кавказа, уже давно православное. В таких условиях религиозный переворот был невозможен. Но интересы западной церкви и папства этим не были исчерпаны, а усилия на Востоке наращивались. Современный исследователь папства С. Г. Лозинский пишет: «Стать твердой ногой на Востоке, внедрить здесь свое влияние, воспользоваться его несметными богатствами и в будущем создать единый христианский мир, в который вошла бы и Византийская империя, – таков был идеал ближайших преемников Григория VII» (умер в 1085 г.; 5, с. 107). Действительно, эти притязания сохранялись до XV в. и стали достаточно реальными в связи с проникновением венецианцев и генуэзцев в бассейн Черного моря. Католическая церковь преследовала не только свои конфессиональные цели, но и содействовала экономическому освоению Кавказа, в первую очередь адыго-черкесских племен Северо-Западного Кавказа (6, с. 193–205; 38, с. 124), откуда в крымский генуэзский город Каффу шёл «живой товар» – рабы.

### 1. Венецианцы и генуэзцы в Причерноморье и на Кавказе

В XI–XII вв. в Италии происходил подъем ремесла и торговли. К концу XII в. в большинстве городов появились производственные цехи. Бурное экономическое оживление привело к торговой активности, особенно в бассейне Средиземного моря. Торговля итальянских городов с Востоком приносила баснословные прибыли. В то же время развернулась конкурентная борьба за восточные рынки.

Наиболее упорная борьба сложилась между городами-республиками Венецией и Генуей. Сначала успех сопутствовал Венеции, потеснившей Геную на Эгейском море, но ненадолго. В 1261 г. по так называемому Нимфейскому трактату Генуя получила за свою помощь Византии опорные пункты на Босфоре, в Малой Азии и Крыму и вытеснила венецианцев почти на столетие. В 1380 г. венецианцы разбили генуэзский флот при Кьодже и вновь установили свою гегемонию в Восточном Средиземноморье и на Понте. Мы не входим в перипетии соперничества Венеции и Генуи на Черном море, но отметим, что рядом с основными действующими лицами этого исторического действа – воинами и купцами – всегда шли представители католической церкви, успехи меча подкреплявшие крестом и проповедью.

В Причерноморье и на Кавказе с самого начала доминировали генуэзцы. Уже в 1169 г. был заключен договор между генуэзцами и Византией, где один из параграфов гласит: «Корабли генуэзских купцов имеют право проходить во все земли, кроме России и Матреги, если только его (императора. – *В. К.*) властью не будет туда разрешение» (Россия здесь – побережье Азовского моря, Матрега – Тмутаракань). Оценивая эти факты, А. Г. Еманов считает, что «это и есть начало проникновения итальянцев» (7, с. 63). Вскоре после 1204 г. в черноморских портах появляются венецианцы, итальянская торговля на Понте растет. В 1234 г. в устье Кубани высадился доминиканский монах Рикардо, по поручению папы Григория IX совершивший путешествие в Волжскую Болгарию. Любопытны его наблюдения о Сихии, т. е. Зихии и городе Матрика, «где князь и народ являются христианами и имеют греческие книги и из них священные» (7, с. 64). Нет сомнений, что речь здесь идет о православных христианах. В 1238 г. Генуя и Венеция заключают перемирие и приступают к настоящей торговой экспансии в Крыму, а после Нимфейского договора, предоставившего большие льготы генуэзцам, последние приступают к освоению территории: приобретают квартал в Каффе. В 1268 г. папа Климент IV назначил в Каффу первого епископа. В 90-е годы итальянцы уже имели прочные позиции в Копарио (Копе на нижней Кубани), Матреге (Тамань), Севастополисе (Сухуми). По сведениям Н. Мурзакевича, ссылавшегося на генуэзского автора Джироламо Серра, генуэзские купцы из Каффы в 1266 г. достигли Дагестана и начали торговлю с народами, живущими вокруг Каспия, а также посещали Тифлис и Кубачи в Дагестане. По тем же данным, Каффа «заведовала» Крымом, Таманью, Копой, Кутаисом, Кубачами, Севастополисом и Таной (8, с. 37–40). Другой автор XIX в. Де ла Примоде писал, что народы Кубани и Кавказа ездили к генуэзцам на Тамань для торговли, а главной статьей торговли был воск, на который был огромный спрос от церквей и монастырей. Неизвестно, на основании каких данных автор утверждал, что генуэзцы в Кавказских горах разрабатывали серебряные рудники и следы их работ видны и поныне. По Кубани генуэзцы от устья реки поднялись вверх по течению на 280 миль и среди «богатой и плодородной страны» основали колонию, которой в 1427 г. управлял консул (9, с. 74–96). По М. Н. Каменеву, еще в 60-х годах XIX в. были видны следы якобы генуэзской дороги, начинавшейся от Анапы и шедшей через ст. Царскую на Кяфар, Большой Зеленчук, Маруху, Теберду и оттуда через перевал в Цебельду и на Терек (10, с. 24).

В какой-то степени эти сведения о продвижении генуэзцев из Крыма и Копы в глубь Северного Кавказа подтверждаются косвенными данными легендарно-фольклорного характера и даже археологией. Так, французский консул в Крыму Ксаверио Главани в 1724 г. в Черкесии видел кресты на могилах с латинскими надписями (11, с. 100), а в Карачае в начале XIX в. было кладбище Гетмишбаш, где сохранялось много могил и надгробных камней, рассматриваемых карачаевцами как католические или

франкские (12, с. 246). Ф. Дюбуа де Монпере сообщает легенду, записанную от генерала Энгельгардта – франки или генуэзцы обитали по всем долинам Северного Кавказа, «жилища франков заполняли главным образом долину Кисловодска, распространялись даже за рекой Кубанью» (13, с. 23). Со ссылкой на П. С. Палласа (Pallas, 1, с. 375), Дюбуа де Монпере указывает, что Рим-гора близ Кисловодска служила убежищем для франков (13, с. 154). Последнее вполне возможно. Обратим также внимание на то, что популярное на Кавказе наименование итальянцев как «франки» происходит от византийского названия французских наемников (14, с. 339). Следовательно, обозначавший европейцев термин «франки» был кавказцами заимствован от греков-византийцев.

Археологические следы пребывания генуэзцев на Северном Кавказе до XV в. разнообразны, но не одинаково достоверны. К числу последних мы относим латинскую надпись на склепе с конической пирамидальной кровлей, входом и окном в верховьях речки Маджры, впадающей в Кубань. Надпись гласила: «Fausta Fortuna» («Фауста фортуна») и «I... CANTI» (имя? – *В. К.*; 15, с. 389; 16, с. 11, № 19). Но реальность этой надписи позже никем не подтверждена. Другой, также непроверенный, но реально существовавший памятник – каменное изваяние католического монаха в характерном длинном одеянии и бритой головой с тонзурой. Правая рука благословляет (17, с. 372, рис. 4). Памятник зафиксирован Е. Зичи в двух километрах от станицы Преградной в восточном Закубаньи, вполне в соответствии с той генуэзской дорогой, о которой писал М. Н. Каменев. Возможно, к функционированию упомянутой дороги и движению по ней товаров имеют самое прямое отношение некоторые импортные предметы из Белореченских курганов XIV–XV вв.: серебряное позолоченное блюдо венецианской работы, посуда венецианского стекла, женский халат из итальянского аксамитного бархата лилового цвета (18, с. 173–174, 188–190, рис. 7, с. 212) и т. д. Речь идет об уже упоминавшемся в первой главе адыгском владении Кремух на р. Белой, возглавляемом правителем Биберди. Не вызывает сомнений торговый обмен адыгского Кремуха с итальянскими колониями Причерноморья. К той же группе археологических реалий XIV в. западноевропейского – католического круга можно отнести бронзовые кресты-тельники с изображением Распятия из находок М. Н. Ложкина на Ильичевском городище в верховьях р. Уруп (19, с. 59, рис. 19, 8) и аналогичный крест из находок С. Д. Мастепанова на шахте № 6 близ с. Хумара на Кубани (определение по моей просьбе любезно выполнила А. В. Банк в апреле 1969 г.). Венецианское стекло, ценившееся очень высоко на международном рынке, оседало в могильниках XIV–XV вв. Западной Осетии – Дигории (например, в Махческе; 20, табл. CXII; 21, рис. 14), и это говорит о проникновении итальянских товаров до Северной Осетии.

Весьма вероятно, что не все итальянские импорты XIV–XV вв. из северокавказских археологических материалов мы сейчас можем верно опознать и атрибутировать: для этого необходимо знать исходную материаль-

ную культуру, что в наших условиях невозможно. Эта работа остается для будущего, подобно работе над итальянскими письменными источниками, относящимися к Кавказу, в итальянских хранилищах.

Сохраняющей значение работой по интересующей нас проблеме остается довоенная статья Е. С. Зевакина и Н. А. Пенчко, хотя по ряду сюжетов она устарела и не отвечает современному состоянию источников (22, с. 72–129). Зевакин и Пенчко приводят некоторые факты, ярко документирующие экспансию Венеции и Генуи на Северном Кавказе. Так, авторы установили, что на территории между Таной (Азов) и Севастополисом (Сухуми) существовало 39 итальянских колоний, поселений и стоянок, из которых важнейшими были Тана, Севастополис, Копа и Матрега, через которые в Италию, Турцию вывозились рабы, хлеб, воск и другие товары. Подтверждаются очень интересные сведения Де ла Примоде о том, что генуэзцы ходили вверх по Кубани и добывали серебряную руду в горах Кавказа (22, с. 80). Серебро-свинцовое месторождение в верховьях Кубани есть, его разработка в Карачае велась до XX в. (23, с. 505). Поэтому данные о горных выработках генуэзцев в указанном районе звучат достоверно. Я не исключаю, что благодаря присутствию генуэзцев получил свое название Сентинский храм, этимология которого может восходить к латинскому «Санта» – «святое», «святая» (тем более, что Ю. П. Проценко донес до нас старую транскрипцию «Санте»; 24, с. 23, прим.). Поскольку Сентинский храм посвящен Богоматери и генуэзцы это наверняка знали, в их устах храм и сама вершина с храмом могли получить популярное название «Санта Мария».

В то же время я на предлагаемой версии не настаиваю, ибо существует карачаевская версия этимологии «Сенты». Решающее слово здесь должно принадлежать лингвистам.

Е. С. Зевакин и Н. А. Пенчко свидетельствуют о старинном торговом пути, шедшем по долинам Кубани и Теберды на Клухорский перевал и далее к Севастополису; «здесь же кончалась дорога через Рион в Имеретию и Грузию, которую часто посещали генуэзские купцы». Ясно, что для сношений с севером Кавказа этот путь был важен и не случайно в Севастополисе уже около 1330 г. находился епископ, а с 1354 г. – и генуэзский консул (25, с. 387). Что касается Грузии, то ее сближение с католическими государями и церковью Запада началось в связи с борьбой с мусульманством, в XIII–XIV вв. часть грузинского и армянского населения приняла католичество (26, с. 30), а папа Григорий IX в январе 1240 г. направил восемь миссионеров с письмом к грузинской царице Русудан и ее сыну Давиду V (27, с. 37). Как видим, католическая экспансия велась широким фронтом, охватывая весь Кавказ. На юге Кавказского хребта генуэзцы также организовали горные выработки. Есть сведения о том, что в Абхазии, в ущелье р. Гумиста находилась генуэзская колония, занимавшаяся разработкой свинцово-серебряной руды, а число шахт доходило до 15 (28, с. 134–136). Шло не только внедрение торговли в глубь Кавказа, но и освоение природных богатств. Все это означало одновременное расселение итальянцев по Кавказу.

Как далеко зашло продвижение весьма активных и динамичных европейцев на восток Кавказа, засвидетельствовано Фануччи, на коего ссылаются Е. С. Зевакин и Н. А. Пенчко: «По указанию Фануччи генуэзцы выстроили и заселили поселение Кубачи в Дагестане» (22, с. 90). Согласимся, что подобное может показаться фантазией – итальянское поселение в дебрях Дагестанских гор! Это действительно так хотя бы потому, что Кубачи известны с IX в. арабским летописцам под названием Зирихгеран, т. е. «кольчужники», мастера по металлу (29, с. 203), а это задолго до появления итальянцев на Кавказе. Прав современный исследователь Дагестана В. И. Марковин – «нет, кубачинцы дагестанцы» (30, с. 167). Указание Фануччи следует признать преувеличением, генуэзцы не строили Кубачи, но бывать в нем они могли и не раз – изделия знаменитых кубачинских мастеров по металлу, особенно оружейников, должны были привлечь внимание европейских купцов. Это становится более вероятным на фоне других свидетельств о пребывании итальянцев в Дагестане.

В одном из своих исследований Ф. Брун цитирует буллу папы Бонифация IX от 1401 г., где упоминаются пункты Comech, Tnuma, Tarchu, Dawech, Michaha. Комментируя данный документ, Ф. Брун отождествляет город Комех с городом «Cum» или «Comescian» на реке Куме, т.е. с городом Кум-Маджар Абульфеды или золотоордынским городом Маджары. В этом городе в 1422 г. находился католический епископ города Джулад (в Северной Осетии, что мне кажется невероятным. – *В. К.*). Города Тума и Тарху, по Ф. Бруну, это Тюмень и Тарки, что не вызывает возражений. Город Давех он посчитал Дедяковым. Наконец, «civitas Michaha», по Бруну, могла находиться при реке Куме у подошвы горы Машук или же при Мишгике, притоке Черека (31, с. 122–123). Обе эти локализации, основанные только на фонетических созвучиях (да и то отдаленных), не убедительны. Загадочная Михаха не могла находиться у подошвы горы Машук потому, что здесь нет ни одного поселения золотоордынского времени, которое могло бы претендовать на отождествление с городом. То же самое на Череке, у которого нам неизвестен приток Мишгик.

Названные выше пять епископий А. Е. Криштопа локализует в приморском Дагестане и Кайтаге, Михаху отождествляет с с. Мекеги и указывает, что в 1358 г. архиепископ Матреги Жан де Зикки (Зих), которого Ф. Брун считал епископом города Джулад, доложил, что его влияние достигло Дербента, а около 1363 г. внутри епископства Матреги выделилось «епископство Каспийских гор», к 1392 г. насчитывавшее около 10 тыс. человек новообращенных в католичество. По рассказу Марко Поло, во второй половине XIII в. на Каспии появились генуэзские торговые суда (32, с. 112–113). Те же данные о пяти католических кафедрах на Северо-Восточном Кавказе рассмотрены французским историком – основным специалистом по истории католических миссий на Востоке Жаном Ришаром, однако его локализации не всегда удачны (например, Atrachitanus по Ришару Тарки, а не Астрахань; 33, с. 607–608) или вообще неверны. В новейшей монографии Ж. Ришар все католические кафедры, фигурирующие в

булле Бонифация IX, помещает на Тереке при его впадении в Каспийское море (34, с. 252), а Михаху локализует в Азербайджане около г. Закаталы (34, с. 252, прим. 95); город Джулат на Тереке у Екатеринограда (34, с. 254, прим. 103). Автор явно слабо ориентирован в исторической географии Северного Кавказа.

Но это детали. Важно, что факт продвижения генуэзцев, а с ними и католических миссионеров, до Каспийского моря и северного (до Дербента) Дагестана не вызывает сомнений. О состоянии христианской религии в этом регионе Кавказа, в то время носившем название Кайтаки, достоверно повествует Иосафат Барбаро, перевод текста которого сделан Л. Смирновой и опубликован А. Е. Криштопой: «туда отправились братья святого Франциска (монахи-францисканцы. – *В. К.*) и некий наш священник – латинист. Народы, которые живут в этих местах, называются кайтаки, как сказано выше, говорят на языке, не похожем на другие, многие из них являются христианами, из которых часть верует по-гречески, часть по-армянски, а другие по-католически» (32, с. 116).

Цитированный источник – единственный, свидетельствующий о том, что православие достигло границ Дагестана («часть верует по-гречески»), ибо, как видим, археологических памятников православия здесь пока нет.

Последнее свидетельство о прибытии в Дагестан католического миссионера доминиканца Винченцо относится к 1486 г. После этого христианство в Дагестане быстро сдает свои позиции исламу. Дагестан окончательно становится страной мусульманской (32, с. 122–123).

Нарисованная выше картина католической пропаганды в Дагестане шла и направлялась из Крыма и Таны, ставшей генуэзской базой с 80-х годов XIII в. (35, с. 191). Но между Крымом, Азовом, низовьями Кубани и Дагестаном находится огромной протяженности территория Предкавказья. Чтобы ее успешно преодолеть, генуэзцам и венецианцам было необходимо иметь свои зоны влияния в ней и остановочные пункты – фактории. Есть ли в распоряжении истории доказательства подобных предположений?

Исследователи уже пытались найти ответ на эти вопросы. М. К. Старокадомская считала, что дальше Солхата в Крыму итальянцы на восток в поисках товаров (а одним из основных были рабы) не отправлялись (36, с. 5). С. А. Секиринский полагал, что генуэзцы предпочитали торговать теми товарами, которые доставлялись в Каффу или Солхат купцами других национальностей (37, с. 33). Иные позиции отстаивают В. В. Бадян и А. М. Чиперис. Они не сомневаются в том, что итальянские купцы лично участвовали в далеких торговых экспедициях в восточные страны. Разделяя эти выводы, А. Р. Никифоров ссылается на хорошее знание генуэзцами стран и путей Востока, а также на то, что в начале XIV в. в Тебризе (Иран) функционировало генуэзское консульство, а в 20-е годы XIV в. уже существовало поселение генуэзцев в Зайтоне (цюаньчжоу; 38, с. 125). Здесь также следует отметить заключение М. К. Старокадомской о том, что в связях генуэзских городов Крыма со странами Востока «наиболее значи-

тельную роль играли кавказские купцы» (39, с. 172). Следовательно, движение было обоюдным, а генуэзцы постоянно двигались через Предкавказье на востóк.

Весьма важную информацию по интересующему нас вопросу содержит обращение папы Иоанна XXII к хану Золотой Орды Узбеку в 1330 г. Папа рекомендует хану епископа Семискатского Фому Манказола, сделавшего много прозелитов среди алан Кавказа, венгров и малхаитов (31, с. 124). Семискату Ф. Брун отождествлял с Шемахой (25, с. 380), что представляется сомнительным, во всяком случае недоказанным. Еще более сомнительным кажется заключение Ж. Ришара о том, что загадочная Семиската – это Самарканд (34, с. 187). Исходя из данной локализации Семискаты, Ж. Ришар составил карту миссионерских акций Фомы Манказола (34, с. 299), аланы на ней в зону действий Манказола не попали, хотя они размещены между Нижней Волгой и Доном. Между тем в авторитетном переводе Ф. Бруна послания папы Иоанна XXII указаны конкретно аланы Кавказа, а не иные группировки. Внося эти коррективы в прекрасное в целом исследование Ж. Ришара, хочу подчеркнуть, что локализация Семискаты в Самарканде соблазнительна потому, что она во многом объясняла бы факты активного среднеазиатского влияния на ордынские города Северного Кавказа и строительство верхнеджулатских церквей из жженого кирпича, хотя из него строились и мусульманские здания.

Окончательно вопрос о местоположении Семискаты не решен. Но как бы он не решался, важно, что пропаганда католичества велась у кавказских алан, в первой половине XIV в. занимавших значительно сократившиеся территории в бассейне Терека. Это и есть промежуточный ареал, соединявший Причерноморье с Прикаспием. Сюда направлялась, по Н. М. Каменеву, генуэзская дорога.

В пределы указанной территории, очевидно, входили и дороги по р. Куме через Маджары. Мы уже говорили о булле Бонифация IX с упоминанием города Комех, в котором Ф. Брун видел Маджары. Присутствие здесь христианского населения не вызывает сомнений: в XIV в. в городе были по крайней мере две христианские церкви, одна из них с фресковыми росписями (40, с. 58). Ни облик, ни происхождение, ни конфессиональная принадлежность маджарских церквей нам неизвестна.

Вернемся к локализации города или станции Михаха, проходящей в булле Бонифация IX. Выше отмечались варианты местонахождения этого пункта и последний из них, высказанный Л. Е. Криштопой – с. Мекеги в Дагестане. Однако есть возможность предложить еще один вариант: Михаха находилась в Прикумье, несколько южнее Маджар. На карте Кавказа Георга Трайтеля 1774 г. в этом месте помещен «verwьstete Stadt Chacha» – разоренный город Хаха, что фонетически и хронологически наиболее соответствует искомому городу Михаха (41). Археологически этот пункт еще не выявлен и не исследован. Но предлагаемый вариант позволяет связать известную римской курии Михаху с процессом приобщения алан к католическому христианству в XIV в. миссионера-

ми Фомы Манказола. Благодаря этому, вероятно, повторному (после византийско-православного), обращению алан в христианство в 1404 г. архиепископ Султании в Иране доминиканец Иоанн де Галонифонтибус среди христианских народов «Великой Татарии» называет алан и йассов (42, с. 15), т. е. асов-осетин.

В нашем распоряжении есть некоторые археологические данные, позволяющие увидеть эту проблему под иным углом зрения и сопрячь нарисованный выше общеисторический фон событий второй половины XIII – начала XV вв. с конкретными реалиями. В том, что будет изложено ниже, не все является бесспорной истиной. Но предлагаемые нами реконструкции и интерпретации представляются вполне допустимыми и заслуживающими внимания, хотя и не однозначного.

## 2. КАТОЛИЧЕСКАЯ КАФЕДРА НА ВЕРХНЕМ ДЖУЛАТЕ

Крупнейшее в Северной Осетии средневековое городище Верхний Джулат расположено на левом берегу Терека против с. Эльхотово и 2 км юго-восточнее станицы Змейской. Как показали наши раскопки, часть городища находилась на правом берегу Терека, но она была незначительной. Основная территория городища занимает всю долину Терека от узкого дефиле между горой и рекой на севере и простирается на юг на расстояние до 2 км (43, с. 52). Это зона распространения подъемной керамики. Кроме того, мной и Т. Б. Тургиевым в ходе археологической разведки 1959 г. выявлено 10 поселений на склонах и мысовых выступах Кабардинского и Терского хребтов по обоим берегам Терека. На семи из них есть материал золотоордынского времени, а топографически они тяготеют к Верхнему Джулату (44, с. 92). Поскольку в процессе раскопок городища выявлены два культурно и хронологически разных культурных слоя – аланский X–XII вв. и золотоордынский XIII–XIV вв. – можно утверждать, что концентрация населения здесь не вызывает сомнений. Начавшись в позднеаланский период X–XII вв., она достигла максимального подъема в период господства Золотой Орды и продолжалась до запустения городища после нашествия Тимура в 1395 г. (хотя и в начале XV в. жизнь на городище еще продолжалась). В золотоордынскую эпоху на Верхнем Джулате ведется активное строительство, вырастают кирпичные мечети, минареты (есть сведения о трех минаретах, оставленные Ю. Клапротом; 45, с. 361), из которых до начала 80-х годов XX в. сохранялся лишь один Татартупский минарет высотою 21 м (45, с. 361–365; 46; 47, с. 69–72). Возводятся и христианские церкви, сейчас археологическими раскопками О. В. Милорадович и автора этих строк их открыто четыре. В результате Верхний Джулат предстает перед нами как разрастающийся феодальный город с пестрым этнически и конфессионально населением и один из центров улуса Джучи (48, с. 121).

К сказанному добавим, что Верхний Джулат лежит в так называемых «Эльхотовских воротах», в месте прорыва Терека через невысокий Кабардинский и Терско-Сунженский хребет с выходом на север. На юге Эльхо-

товские ворота плавно расширяются и сливаются с Осетинской равниной, откуда пролегает наиболее удобный путь в Закавказье через два перевала – Крестовый с выходом к Тбилиси, Мамисонский с выходом в Западную Грузию. Проходя через Эльхотовские ворота, этот важный путь направлялся на север и через 35 км приводил к другому большому городищу алано-ордынского времени Нижний Джулат на правом берегу Терека против г. Майский. Нижний Джулат также подвергался раскопкам (49, с. 192–227), выявлены ордынского времени соборная мечеть и основание минарета (50, с. 46). Можно полагать, что отсюда один транзитный путь следовал через Пятигорье на Кубань и Копу-Матрегу, другой шел к Маджарам. Последние же были своего рода «транспортным узлом» Северного Кавказа в XIII–XV вв., поэтому генуэзцы Маджары не могли миновать. Очевидно, что также они не могли миновать Нижний и Верхний Джулаты, и мы вправе ожидать обнаружения здесь следов пребывания итальянских купцов и миссионеров. На Кавказе существуют устойчивые фольклорные традиции, и они послужили Ю. Клапроту источником сведений о «френгах» (европейцах. – *В. К.*) на Татартупе – Верхнем Джулате (51, с. 347).

Народная память не ошиблась. В начале XV в. (после 1408 г.; 52, с. 81) на Северном Кавказе побывал попавший в плен к Тамерлану немецкий дворянин Иоанн Шильтбергер. По пути из Дербента в Татарию Шильтбергер посетил «гористую страну Джулад, населенную большим числом христиан, которые там имеют епископство. Священники их принадлежат к ордену кармелитов, которые не знают по латыни, но молятся и поют по-татарски для того, чтобы их прихожане были тверды в своей вере. Притом многие язычники принимают святое крещение, так как они понимают то, что священники читают и поют» (53, с. 31–33).

Можно усомниться в достоверности сведений И. Шильтбергера, требующих строго критического отношения, о чем предупреждал М. А. Полиевктов (54, с. 173). Но дальнейшее указание Шильтбергера о том, что Джулад был главным городом страны Бештамак соответствует действительности. Район Бештамак находится при впадении реки Малки в Терек в районе станицы Екатериноградской (53, с. 34; 55, с. 67 и др.) рядом с Нижним Джулатом. И. Шильтбергер не различал Нижний и Верхний Джулаты, и для него это была одна «гористая страна Джулад», а в ней, безусловно, доминировал более крупный Верхний Джулат. Поэтому данные И. Шильтбергера о христианах «страны Джулад» мы вправе распространить на Верхний Джулат.

Факт существования епископской кафедры на Верхнем Джулате может указывать на то, что аналогичные католические кафедры были созданы и в других населенных пунктах Центрального и Северо-Восточного Кавказа, перечисленных в булле папы Бонифация IX, в первую очередь в Маджарах. В таком случае мы вправе говорить о возникновении на Северном Кавказе в XIV в. римско-католической церковной организации. Эти догадки как будто подкрепляются деятельностью архиепископа Жана де Зики, но прямых данных в нашем распоряжении нет.

Наличные археологические материалы позволяют помещать упомя-

нутое Шильтбергером католическое епископство именно на Верхнем Джулате, где сейчас известны четыре христианских храма, тогда как на Нижнем Джулате ни одного. Весьма показательно, что два из них имели подалтарные погребальные крипты, а эта конструктивная и литургическая особенность выделяет данные храмы в отдельную для Северного Кавказа типологическую группу. Привожу краткую характеристику верхнеджулатских церквей с криптами.

**Церковь № 1.** Открыта и исследована О. В. Милорадович в 1959 г. на невысоком возвышении рядом с автотрассой Владикавказ–Нальчик и Сухой балкой. Памятник опубликован Е. И. Крупновым (56, с. 48–65). Церковь небольшая (7,70х5,60 м с апсидой), бесстолпная с выступающей на восток полуциркульной апсидой. В интерьере помещение имело четыре угловых выступа 60х60 см, выполнявших роль пилястр для опоры четырех арок. В западной стене прослежены следы входа, размеры его не улавливались из-за сильной разрушенности стен. Фундамент с северной стороны, обращенной к склону балки, был усилен, представляя собой субструкцию типа подпорной стены, здесь его глубина достигала 1,90 м, тогда как фундамент южной стены имел глубину 90 см. Возможно, из тех же соображений апсида с внешней стороны была усилена булыжной вымосткой длиной с севера на юг 4,50 м, причем густо обмазанной известковым раствором. Апсида в высоту сохранилась до 80 см, толщина стены 50 см. Если фундамент здания сложен из речных булыжников и камней, стены возведены из квадратного, хорошо обложенного кирпича на растворе, толщина швов 4–5 см. Говоря об объемах церкви, Е. И. Крупнов считал ее однокупольной (с чем следует согласиться). Найден крупный блок от упавшего свода, сложенного из кирпичей. Покрытие церкви было черепичное, черепица двух размеров с вертикальными бортиками. В завале интерьера обнаружены фрагменты штукатурки с остатками фресковых росписей, но очень мелкие, на одном фрагменте виден глаз человека. Тем самым подтверждаются показания И. А. Гильденштедта о кирпичной церкви Верхнего Джулата, покрытой внутри росписью с изображением девы Марии и Иоанна Крестителя, а это дает основание для предположения о посвящении церкви № 1 Марии Богоматери. Отметим, что у северной стены в завале был найден разбитый глиняный сосуд и в нем семь железных крестов «византийско-кавказского типа» (56, с. 53, рис. 6, 1–2). Но на самом деле данного типа железные клепаные из двух частей кресты известны далеко за пределами Кавказа (например, в византийском Коринфе, раскопки Глэдис Давидсон; 57, табл. 90, 1505, 1507).

Открытием сезона 1959 г. стала подалтарная крипта. В плане она квадратная (2,45х2,45 м), сложена из того же квадратного кирпича на толстом слое раствора. Пол глинобитный. Высота камеры 1,50 м, на высоте 70 см стены переходят в свод с люком в апсиду. Наружный вход в крипту находился в северной стене и выводил в узкий кирпичный дромос высотой 1 м, со сводом типа стрельчатой арки. Внутри камеры крипты обнаружены несколько человеческих скелетов, из которых только два в анатомическом порядке.

С южной стороны к церкви был пристроен придел с такой же полуциркульной апсидой на восток. Размеры в интерьере 3,60х1,80 м. Кирпич и техника кладки такие же, как и в основном здании. В западной стене придела входной проем. Южная стена сливается со стеной четырехугольной ограды церкви, также кирпичной. Размеры ограды 12х12,50 м. Поскольку в пределах ограды был христианский могильник (22 погребения), придел можно рассматривать как часовню для свершения обряда отпевания.

Такова эта неприхотливая, но важная для интерпретации и верного понимания происходивших процессов церковь. Первая попытка датирования и научного осмысления памятника принадлежит Е. И. Крупнову. Главные его выводы сводятся к тому, что церковь № 1 следует датировать концом XII – самым началом XIII в., «но, безусловно, до татаро-монгольского нашествия на Северный Кавказ» 1222 г., а генетически памятник связан «не с грузинским, а с византийско-славянским, точнее древнерусским церковным зодчеством»; церковь № 1 «является новым и важным материальным историческим источником, освещающим культурные связи Кавказа с древней Русью» (56, с. 65).

Я давно не согласен с выводами Е. И. Крупнова и печатно заявлял об этом (58, с. 111–112). Аргументация Е. И. Крупнова отводится мной по следующим причинам:

1. Стратиграфия свидетельствует, что памятник сооружен после XII в., ибо в ходе раскопок обнаружено под фундаментом 28 ям с керамикой X–XII вв. и гончарная печь того же времени, перекрытая северной стеной (44, с. 99).

2. Указанные типологические параллели не дают оснований для датирования узко XII в., они могут быть подобраны и для более раннего и для более позднего времени. Боянская церковь в Болгарии, привлекаемая Е. И. Крупновым, в своей ранней части датируется не XII в., а X (59, с. 129). Другую крайнюю параллель дает церковь конца XIV – начала XV в. в Тквири на р. Рион, причем сложенную из камня и кирпича (60, с. 284–300).

3. Ошибочно утверждение Е. И. Крупнова о бесполезности кирпича как датирующего материала (56, с. 63). Подчеркнем, что в аланских памятниках домонгольского времени употребление жженого кирпича неизвестно. Массовое производство и употребление кирпича в регионе начинается с золотоордынской эпохи (61, с. 132). Стандартные размеры кирпичей типичны для этой эпохи. Черепица из церкви № 1 и над погребениями под полом большой мечети Верхнего Джулата совершенно одинакова (56, с. 55, рис. 5, 3; 47, с. 79, рис. 15). Но большая мечеть уверенно датирована временем правления хана Узбека, т. е. первой половиной XIV в. (47, с. 86). Можно только удивляться, как Е. И. Крупнов пренебрег более тщательным и объективным анализом строительных материалов и строительной техники церкви № 1, которые не могут быть игнорированы, а их идентичность с мусульманскими мечетями Верхнего Джулата и Татартупского минарета бросается в глаза. Е. И. Крупнов был

увлекающимся человеком и в данном случае это его человеческое свойство одержало верх над профессиональной скрупулезностью – найти древнерусский храм XII в., через Тмутаракань связанный с Русью, на Северном Кавказе было престижно.

Исходя из вышесказанного, я осмеливаюсь настаивать на том, что церковь № 1 не может рассматриваться изолированно от мусульманских памятников Верхнего Джулата – большой и малой мечетей и Татартупского минарета XIV в. Их сближают «черты определенных традиций в строительной технике, объединяющей все данные памятники», как совершенно справедливо заметила О. В. Милорадович (47, с. 85). В первую очередь это одинаковые строительные материалы в христианских и мусульманских зданиях – стандартные кирпич и черепица, раствор, штукатурка и идентичная техника кладки.

На этом основании я датирую церковь № 1 XIV в., т. е. временем господства Золотой Орды в Предкавказье и строительства Верхнего Джулата как города.

Остановимся на сложном вопросе о генезисе архитектурных форм церкви № 1. Точка зрения Е. И. Крупнова о древнерусском происхождении уже изложена. Мы ее отводим как необоснованную; выше уже говорилось, что из четырех церквей Верхнего Джулата две имели подалтарные крипты, в том числе церковь № 1. Эта конструктивная особенность, принципиально важная, объединяет храмы с криптами в отдельную группу. Вопреки Е. И. Крупнову, в древнерусском христианском зодчестве подалтарных крипт нет. Единственная известная нам древнерусская крипта есть под Малой Пятницкой церковью Борисоглебского монастыря близ Полоцка, но она представляет подземное помещение под всем зданием кроме алтаря (62, с. 10), и это резко отличает ее от крипты церкви № 1. На Северном Кавказе единственное помещение под восточной частью церкви Байрым известно в с. Верхний Чегем в Балкарии (осмотрена мной и И. М. Мизиевым в марте 1973 г.). Но это совершенно иное сооружение, представляющее склеп под церковью и, возможно, напоминающее склепы, раскопанные Г. Г. Гамбашидзе под храмом «Тхаба-Ерды» в Ингушетии и датированные им XI–XII вв. (63, с. 50). Во всяком случае и на Руси, и на Северном Кавказе в средневековых церквах подалтарных крипт, подобных верхнеджулатской церкви № 1, нет.

Рассмотрим вторую церковь Верхнего Джулата с подалтарной криптой.

**Церковь № 2.** Открыта нами на распахиваемом участке в 1,2 км к югу от Татартупского минарета по скоплению на пахоте битых кирпичей. При вскрытии завала на площади около 140 кв м встречались обломки кирпичей, черепицы, серый известняковый раствор. Найдены 9 обломков плоской черепицы с бортиками и рельефными грузинскими буквами. На наилучше сохранившемся обломке две четко читаемые буквы с титлом над ними и остатки третьей буквы. По заключению А. Г. Шанидзе, надпись гласила «повелением», «по повелению». Остальные буквы на черепице не дают возможности реконструкции текста, но их грузинская принадлежность не вызывает сомнений. По палеографическим

признакам А. Г. Шанидзе датировал надписи XIII в., а Т. В. Барнавели – концом XIII – началом XIV в. Найдены обломки не только плоской, но и полукруглой в сечении калиптеры, закрывавшей швы на коньке и скатах крыши.

После удаления завала строительного мусора открылись остатки церкви длиной 15,40 м. Сохранились только фундаменты и нижние ряды кладки стен. Наиболее разрушена восточная (алтарная) часть, поэтому установить форму апсиды не удалось. Церковь состояла из двух разновременных помещений – собственно церкви и пристройки к ней с запада. Наос церкви представлял вытянутый прямоугольник с размерами в интерьере 7,80х3,90 м – с кратным соотношением длины и ширины. Стены кирпичные, покоятся на фундаменте из валунов, толщина слоя раствора между кирпичами от 4,5 до 5,5 см. В западной стене следы входа шириной 1, 06 м. В некоторых местах на стенах уцелели куски серой штукатурки. Пол наоса был покрыт таким же серым раствором толщиной 1,8 см; восточная часть пола разбита и перекопана кладоискателями. Самым интересным элементом церкви оказалась подалтарная погребальная крипта, сходная с криптой церкви № 1. Сложена из квадратного кирпича на толстом (4 см) слое раствора. Камера четырехугольная, размеры 1,93х1,85 м, на высоте 55 см сделан переход от квадрата к кругу свода при помощи угловых парусов и постепенного наклона кирпичей. Образовавшийся сферический свод на высоте 1.40 м завершается круглым отверстием диаметром 75 см. Это такой же люк, закрывавшийся крышкой или круглым камнем, как в крипте церкви № 1. Крипта в церкви XIII–XIV вв. Цкелари в Абхазии имела свод с люком, закрытым каменной плитой с железным кольцом посредине (64, с. 55).

Кроме люка крипта имела выход наружу в восточной стене, высотой 63 см, завершавшийся стрельчатой аркой. От входа на поверхность вел узкий дромос из кирпича на растворе, в дромосе три ступени из каменных плит.

В завале крипты найдены на разных уровнях разрозненные человеческие кости. На полу камеры лежали вытянуто на спине головой на запад три скелета взрослых людей. В углу камеры расчищена груда костей от трех скелетов. В одной из берцовых костей застрял плоский листовидный железный наконечник стрелы, типологически близкий некоторым монгольским наконечникам стрел XIII–XIV вв. из Кара-Корума (65, с. 53, рис. 1, 15, 16). При расчистке дромоса обнаружена пластина от железного клепаного креста.

Западное помещение также кирпичное. Здесь нами перемерено 304 кирпича. Не все они квадратные, были и вытянутые, но это единичные экземпляры. Среди 30 целых кирпичей преобладали размеры: 25х24х5,5 см, 25х25х5 см, 25,5х24,5х5,5 см. В интерьере стены были оштукатурены, техника кладки – полосы кирпичей чередуются с тесаными блоками и булыжниками, обрамленными по бокам кирпичами. Это смешанная техника opus mixtum, распространенная в средневековье в Малой Азии, на Балканах (66) и ряде районов Кавказа, но в разных сочетаниях. В восточном помещении данная техника кладки не применена.

В плане западное помещение представляло правильный квадрат

со сторонами 4,55х4,55 м. В углах помещения находятся двухступенчатые угловые выступы, благодаря чему четверик имеет вид вписанного креста. В западной стене расчищен вход шириной 1,86 м. Под полом помещения вскрыты шесть христианских погребений, в могиле 17 найдена цилиндрическая глиняная чашечка высотой 3,6 см со следами красной краски внутри. Интересно, что аналогичные чашечки для красок были обнаружены в землянке XIII в. в Киеве (67, с. 30–31, рис. 20); М. К. Каргер по этому поводу писал: «Находка эта совершенно исключительна: ничего подобного среди памятников древней Руси до сих пор не было известно», имея в виду мастерскую художника (67, с. 30). Не имеем ли мы дело с погребенным в могиле 17 древнерусским живописцем, угнанным татаро-монголами на Северный Кавказ и расписывавшим верхнеджулатские церкви?

Всего в церкви и вокруг нее открыто 29 христианских захоронений, не считая погребений в крипте. Тридцатое погребение было в кирпичном саркофаге у северной стены церкви. Длина его 2,40 м, ширина 1,15 м, высота 80 см. В саркофаге находились перемешанные кости двух взрослых и ребенка (возможно, семья). Можно полагать, что в саркофаге, как и в крипте, были погребены представители местной социальной элиты, тогда как рядовые члены христианской общины Верхнего Джулата хоронились в скромных грунтовых ямах. Кстати заметим, что аналогичный кирпичный саркофаг со сводчатым покрытием на городище Маджары вскрыл в 1909 г. Г. Н. Прозрителев (68, снимок). Различные конструктивно типы кирпичных золотоордынских склепов из Маджар и Увека приводит Ф. В. Баллод (69, с. 108–109, рис. 36 по В. А. Городцову).

Описанное западное помещение по ряду стратиграфических и строительных признаков пристроено к зданию церкви и не было притвором. Судя по наличию погребений, это был погребальный мавзолей, слитый с церковью в один архитектурный комплекс.

В связи с вопросом о криптах Верхнего Джулата кратко коснемся церкви № 4, исследованной мной и В. Х. Тменовым в 1976–1977 годах на правом берегу Терека, недалеко от памятника защитникам Эльхотовских ворот в 1942 г. Этот объект интересен как комплекс, включающий в себя церковь и рядом с нею кирпичный склеп, представляющий по существу ту же крипту, но вынесенную отдельно от церкви. Сочетание церкви и склепа в одном хронологическом ансамбле окончательно убеждает в ошибочности построений и выводов Е. И. Крупнова.

Церковь № 4 оказалась небольшой (длина 6,60 м, ширина по западной стене 4,50 м) одноапсидной капеллой, сложенной из стандартного квадратного кирпича – такого же, как в других верхнеджулатских архитектурных памятниках. Апсида полуциркульная, выдвинутая в восточном направлении, в интерьере с выступами-заплечьями. В центре апсиды находится примыкающий к ее стене кирпичный престол, выступающий на 30 см, у северной части апсиды оказался еще один кирпичный «столик» шириной 30 см – сопрестолие. Пол из серого раствора, вход в церковь был в западной стене.

Склеп находился в 2,50 м к юго-востоку от церкви. Состоял из двух основных частей – камеры и дромоса. Камера квадратная, 2,0х2,0 м в интерьере, высота до пролома свода 1,40 м, кладка из квадратного кирпича, аналогичного кирпичу из здания церкви. Пол и стены покрыты слоем серого известкового раствора. Свод сферический, в его центре круглое отверстие 45х45 см, возможно, пробитое в 1976 г. при вскрышных работах бульдозером. Но утверждать это мы не можем. С северо-восточной стороны в камеру вел кирпичный узкий дромос длиной 2,10 м и с четырьмя ступенями из облицованных раствором кирпичей. Вход в камеру, высотой 93 см, имел завершение в виде стрельчатой арки. Тождество с устройством подалтарных крипт церквей № 1 и 2 полное. Последние представляют описываемый склеп, но вписанный в апсиду церкви и благодаря этому выполняющий роль крипты.

Погребальное сооружение такого типа на Верхнем Джулате встречено впервые отдельно от здания церкви. Но оно не представляет чего-то исключительного и имеет аналогии на территории Золотой Орды. Имеем в виду подземный кирпичный склеп XIV – начала XV в., раскопанный Г. А. Федоровым-Давыдовым и А. Г. Мухамадиевым на Селитренном городище в Поволжье (70, с. 308–316).

Происхождение подалтарных крипт верхнеджулатских храмов можно считать установленным. Это – золотоордынские склепы, встроенные в апсиды церквей. Следует признать, что это было сделано искусно и руками опытных мастеров. Данный вывод ставит перед нами непростой вопрос: кто строил церкви Верхнего Джулата, в русле каких историко-архитектурных тенденций можно рассматривать их генезис?

Дать уверенный ответ на этот вопрос сейчас затруднительно. В архитектурных формах церквей Верхнего Джулата преобладает каноническая схема, бытовавшая на обширной территории: наос в виде вытянутого четырехугольника, выраженная снаружи полукруглая апсида, угловые заплечья, вход в западной стене, противоположной алтарю – все это обычно для небольших приходских церквей X–XII вв. верховьев Кубани и Урупа, в Тмутаракани, в Крыму, на Балканах – в обширной зоне влияния византийского православия и ареале провинциально-византийской архитектуры. Только в Абхазии подобных капелл с «открытой» (не вписанной в восточную стену) апсидой известно около 100 (71, с. 863). В пределах указанной канонической схемы существуют разнообразные частные варианты: в верхнеджулатской церкви № 1 крестообразность интерьера; в церкви № 3 алтарная преграда из кирпичей на торце, в церкви № 4 престол и сопрестолие. Но сохранение главных принципов очевидно. Поскольку подобные «типовые» церкви на Балканах, например, строятся до XVI–XVII вв. (72, с. 9–43, рис. 4, 5, 7, 9; 73, с. 112, табл. IV, с. 297, рис. 244 и др.) наиболее реальным представляется верхнеджулатские церкви поставить в генетическую связь с традициями провинциально-византийской архитектуры, как мы видим в главе I, на Северном Кавказе хорошо выраженными. Я считаю, что церкви Верхнего Джулата могли строить местные мастера, имевшие опыт воз-

ведения подобных «малых форм» в X–XII вв., возможно, с участием знающего зодчего. Но это касается архитектурных форм.

Иное дело строительные материалы и техника кладки. Здесь фактически все привнесено в готовом виде, ибо применение кирпича, черепицы, бетона в местном строительном деле до XIII в. неизвестно, за исключением нескольких крупных христианских храмов, рассмотренных нами выше. Но эти новации были также привнесены и широкого распространения не получили, о чем свидетельствуют раскопки аланских городищ X–XII вв. В них представлена совершенно иная строительная культура.

Относительно употребления кирпича заметим, что все города Золотой Орды построены с широким его применением, а непосредственными их строителями были согнанные из завоеванных стран ремесленники (74, с. 43). Наиболее активное строительство велось в правление хана Узбека, в первой половине XIV в. с массовым использованием среднеазиатских строителей и традиций, где кирпич был строительным материалом еще в домонгольское время. В частности Маджары на Куме были тесно связаны с производственными центрами Хорезма (см. напр.: 75, с. 127–139; 40, с. 59 и др.). Наши наблюдения над техникой кладки мусульманских построек Верхнего Джулата свидетельствуют также об участии в их сооружении мастеров из Азербайджана. Наконец, нельзя не обратить внимание на черепицу из церкви № 2 с грузинской строительной надписью «по повелению», что говорит о производстве черепицы грузинскими мастерами на месте (вряд ли тяжелую черепицу везли через перевалы). Речь идет именно о черепице, а не о строительстве верхнеджулатских церквей грузинскими строителями и о «преобладании грузинского элемента», как это казалось З. Ш. Дидебулидзе (76, с. 56) и было поддержано В. Б. Виноградовым и С. А. Головановой в качестве «конструктивной позиции» (77, с. 153).

В результате мы приходим к заключению о синкретическом характере происхождения церквей Верхнего Джулата и переплетении в них разных архитектурно-композиционных и строительных традиций и приемов. Имеем в виду следование традициям византийской историко-архитектурной концепции, популярной в домонгольское время, но подвергшейся творческой переработке в связи с необходимостью приспособить церкви № 1 и 2 к новым идеологическим и литургическим условиям. Оформление на Верхнем Джулате католической кафедры обусловило новые требования к функциям церковных зданий. Практическое исполнение заказа осуществлялось, разумеется, не генуэзцами, а местными мастерами, бывшими под рукой. Они вписали типичный ордынский склеп в апсиды, устроив тем самым подалтарные крипты, и возвели четыре церкви в привычной для них технике.

Коснемся принципиально важного для дальнейшего понимания вопроса о подалтарных криптах. Две джулатские крипты для северокавказской средневековой архитектуры явление уникальное, причем обе – на одном памятнике. Чем была вызвана эта потребность именно на Верхнем Джулате? Я уже высказывал свои предположения в самом общем виде: подалтарные крипты распространены в средневековом католическом культовом зодчестве до XIV в., и эта конструктивная особенность позволяет

усмотреть точки соприкосновения церквей № 1 и 2 с европейско-католической архитектурой, причем здесь можно видеть прямую связь с католической кафедрой Верхнего Джулата, по И. Шильтбергеру. Церкви были построены по заказу католических ктиторов, отразив в своей архитектуре их нормы и литургические требования (58, с. 112). Ни о каких «двух периодах» функционирования христианских храмов Верхнего Джулата, по В. Б. Виноградову и С. А. Голованової: XIII в. – грузинское строительство, XIV – начало XVI в. – католическая перестройка грузинских оригиналов – речь идти не может (77, с. 159). Церкви Верхнего Джулата не перестраивались и создавались сразу и в относительно короткий отрезок времени. На это указывает общность строительных материалов и техники.

Сооружение подалтарных крипт не просто конструктивная новация. Это указание на появление новой для Северного Кавказа идеологической концепции погребения наиболее социально значимых лиц или местных «святых» под алтарем церкви, а не извне и поблизости. К. О. Гартман пишет, что при строительстве раннехристианских базилик «старались, чтобы престол находился над гробницей какого-нибудь мученика (confessio, позднее крипта; 78, с. 107). С IV в. крипты появляются в базиликах Византии и Италии (напр. церковь св. Анны в Трапезунде, Санта Аполлинаре ин Классе в Равенне, собор Сан-Фоска на острове Торчелло у Венеции; 78, с. 127; 79, с. 48). Известный французский искусствовед Андрэ Грабар отмечает распространение крипт впоследствии на Западе (80, с. 106). Действительно, крипты получают распространение в католической архитектуре Италии, Франции, Германии, Чехословакии в XII–XIII вв., с каролингского времени превращаясь в не только усыпальницы, но и подземные церкви. Назовем крипты церквей св. Лаврентия в Гренобле, св. Павла в Жуаре (Франция), в церкви св. Михаила в Фульде (Германия), в церкви св. Войцеха в Старом Болеславе (Чехия; 81, с. 33, рис. 44, с. 36, рис. 48, с. 41, 107; 82, с. 7, 9; 83, с. 24, 40). Этот перечень можно продолжить, в чем нет необходимости.

Принимая эти факты как реальную данность, связанную с особенностями латино-католической церковной архитектуры, мы получаем возможность совмещения верхнеджулатских подалтарных крипт с функционированием католической кафедры. «Варварский» облик рассматриваемых крипт вполне гармонирует с таким же «варварским» и, видимо, не европейским происхождением местного церковного клира: И. Шильтбергер засвидетельствовал, что священники «молятся и поют по-татарски..., многие язычники принимают крещение, так как они понимают то, что читают и поют священники» (53, с. 33). Отсюда допустимо предполагать, что число итальянских миссионеров на Верхнем Джулате было незначительно, очевидно, они руководили кафедрой, а службу в храмах вели подготовленные ими и рукоположенные священники из местных жителей. Сказанное подтверждается той активной ролью в католической христианизации народов Северного Кавказа, которую в середине XIV в. сыграл архиепископ Матреги-Тамани Жан де Зики, т. е. зих (адыг. – *В. К.*) по происхождению. Как видим, священнослужители из местного населения не только привлекались к службе, но и достигали высокого положения в церковной

*Карта 3.* **Римско-католическая экспансия на Северном Кавказе**

иерархии. Деятельность Жана де Зики высоко оценена Ж. Ришаром в его исследовании (34, с. 246–253).

Существенно и свидетельство И. Шильтбергера о том, что католическая кафедра Верхнего Джулата принадлежала ордену кармелитов. Этот нищенствующий орден, из Палестины переместившийся в Западную Европу в XIII в., был весьма динамичен. Как замечает Л. А. Семенова, кармелитские миссии были форпостами европейского проникновения на Восток вплоть до XVII в. В основе их деятельности лежали экономические и политические мотивы, продиктованные интересами Ватикана и Франции, а история миссий кармелитов есть лишь «небольшой эпизод грандиозного наступления римской католической церкви на Восток, интереснейшей проблемы, еще ждущей исследователей» (84, с. 109). Это пожелание явно адресовано российской историографии. На Западе вокруг проблемы латино-католического миссионерства на Востоке сложилась целая литература, показанная в обобщающей монографии Ж. Ришара. Возникновение католической кафедры ордена кармелитов на Верхнем Джулате как промежуточной фактории и базе для расширения экспансии на Восток, ее недолгое существование до XV в. – лишь один эпизод в истории упомянутой экспансии. Католическое миссионерство на Северном Кавказе прекратилось вместе с упадком итальянского влияния в Причерноморье – 29 мая 1453 г. турки взяли Константинополь, политическая ситуация коренным образом изменилась. В дальнейшем мы

вновь увидим настойчивое наступление ислама, постоянно конкурировавшего на Кавказе с христианством.

Американский историк церкви Фрэнсис Дворник пишет: «История средневековых западных миссий на Востоке коротка, а ответственность за неудачу и недолговечность этих миссий лежит на западной церкви, истощившей духовные и материальные ресурсы и не сумевшей заглянуть за узкие горизонты ее собственных интересов» (85, с. 20–21). Но церковные миссии неотрывны от политических устремлений. Неудачу на Востоке потерпела не только католическая пропаганда, но и европейская дипломатия эпохи средневековья.

Совершенно очевидно, что распространение католического христианства на Северном Кавказе было недолгим и не оказало глубокого влияния на местное население. С влиянием византийского православия оно не сопоставимо. Мы имеем прямые свидетельства о том, что в XIV–XV вв., когда велась усиленная католическая пропаганда, местное население продолжало сохранять верность греко-византийскому православию и пользоваться услугами греческих священников. Так, Г. Рубрук свидетельствует в 1253-1254 гг.: «Аланы, которые именуются там Аас, христиане по греческому обряду, имеющие греческие письмена и греческих священников» (4, с. 106). Венецианский купец Иосафат Барбаро в середине XV в. пишет, что в его время готы, аланы и черкесы еще «следовали обрядам греческой церкви» (86, с. 157). Выше мы видели, что Аланская кафедра на Северном Кавказе и аланские митрополиты не только сохранялись, но и активно действовали в период господства Золотой Орды – вспомним хотя бы действия митрополита Симеона в середине XIV в. Все это происходило одновременно с распространением католических миссий и даже организацией католических церковных структур на Северном Кавказе. Какими были отношения между православной и католической церковью, велось ли конфессиональное соперничество и борьба за влияние и приходы, или католические центры возникали там, где не было центров православных или православное влияние было незначительным? Источников об этом в нашем распоряжении нет, вопрос остается открытым.

Мы можем лишь констатировать факт параллельного существования христианства в греко-православной и латино-католической форме в XIII–XV вв. на Северном Кавказе и добавить, что ни та, ни другая полного успеха здесь не добились.

## 3. КАТОЛИЧЕСКАЯ МИССИЯ У АЛАН В КИТАЕ

После татаро-монгольского нашествия 30-х годов XIII в. аланская раннефеодальная государственность пала, этнодемографическая карта Северного Кавказа претерпевает кардинальные перемены. В частности, резко сокращается территория и численность кавказских алан. Разбитые монголами, они разделились на тех, кто продолжал упорное сопротивление, уйдя в горы, и тех, кто примкнул к победителям и пошел к ним на службу. Во главе последних стояли аланские феодалы и военачальники Бадур, Уцзорбухан, Матярша, Елебадур (Илья Багатар. – *В. К.*) и др. Одни

из них монголами были оставлены владетелями своих земель, другие завербованы в монгольскую гвардию, что говорит о высокой оценке боевых качеств алан – служить в ханской гвардии было исключительной честью. Наконец, третья часть покорившихся алан была переброшена далеко за пределы Кавказа. Так, сын Елебадура Юй-ва-ши (имена в китайской транскрипции) был послан на подавление восстания в Сибирь (87, с. 360).

Вскоре аланские воинские контингенты появляются на востоке громадной Монгольской империи и в Китае. Известный востоковед Ю. Н. Рерих пишет: «Высшее монгольское командование... по справедливости оценило большую доблесть аланов и мудрость их командиров. Поэтому оно было счастливо заключить с ними военный союз. С этого момента аланская кавалерия соединилась с монгольской армией и приняла участие с ней во всех военных операциях» (88, с. 242–246). Судя по именам Николай, Илья, Георгий, Дмитрий, часть алан-асов была христианами. «Многие из них могли носить монгольские имена, оставаясь христианами; тогда был обычай монголиться из угождения царствующему дому», – заметил по этому поводу архим. Палладий (Кафаров; 89, с. 48). Зная историю обращения кавказских алан в христианство, мы можем полагать, что аланы были православными.

Монголы к этому относились терпимо. Занесенное в Центральную Азию в VII–VIII вв. несторианство (мы о нем упоминали в первой главе) в XIII в. было на подъеме: христианами было самое многочисленное племя монголов кереиты, а также часть уйгуров, басмалы, найманы, каракидани. Хан Гуюк приблизил к себе православных священников из Сирии, Византии, Осетии и Руси, объявив себя врагом латинства (католичества. – *В. К.*) и ислама (90, с. 469). Несторианское христианство Центральной Азии породило в Европе фантастические слухи и легенды о некоем восточном «царстве пресвитера Иоанна». Не будем задерживаться на этих легендах, проанализированных Л. Н. Гумилевым, отметившим влияние несторианства на монголов (91, с. 185), но дело в том, что для католической Европы несториане были еретиками и врагами (91, с. 203). Мы не знаем, как несториане встретили появление православных алан, но имеем сведения об интересе к ним, проявленном католической церковью. Видимо, в Китае и в его столице Ханбалыке – Пекине римские папы имели свою агентуру и были осведомлены о положении дел на столь огромном расстоянии. Л. Н. Гумилев цитирует «Книгу о Великом Хаане» XIII–XIV вв., где сказано о ханбалыкских несторианах, не подчиняющихся римской церкви и что благодаря поддержке великого хана католикам удалось окрестить многих местных несториан и некоторых язычников (91, с. 230). Среди них могли быть и аланы: легат папы Бенедикта XII, живший в Ханбалыке в 1342–1346 гг., писал, что алан в Китае 30 тысяч и что это «самый великий и благородный народ на свете, самые красивые и храбрые люди. Благодаря их помощи татары овладели востоком»... (92, с. 70). Высокое положение в системе монгольской политической власти в Китае, занятое христианами аланами, стало известно в Риме, и он предпринял усилия по обращению их в католичество.

Первым католическим миссионером среди алан в Китае, видимо, был «брат» Иоанн Монтекорвино, умерший в 1328 г. и прибывший в Пекин в начале XIV в. Деятельность Монтекорвино была успешной, она подробно рассмотрена Жаном Ришаром (34, с. 145–156) и явно привела к католизации алан. Через восемь лет после смерти Иоанна Монтекорвино, 14 июля 1336 г. римскому папе Бенедикту XII из Ханбалыка были посланы два письма. В первом из них от имени великого хана Токалмута содержится просьба, чтобы папа «молился за нас и наших верных слуг аланов, его христианских сыновей». Второе письмо папе направили аланские князья. «Вашему Святейшеству должно быть известно, что мы уже давно осведомлены о католической вере вашим легатом, братом Иоанном Монтекорвино, наставлены им ради нашего блага и много утешены сим сильным, святым и терпеливым мужем, умершим восемь лет назад. С того времени остались мы без главы и без духовного утешения. Мы порадовались бы известию, что вы позаботились о новом легате, но таковой сюда еще не пришел. Поэтому мы умоляем Ваше Святейшество направить к нам доброго, терпеливого и умного легата, который мог бы позаботиться о наших душах»... (27, с. 224–225).

На смену Монтекорвино был направлен легат Джованни Мариньоли, проехавший из Авиньона через Константинополь в Каффу, далее в Тану и через Сарай на Волге в Китай (27, с. 227). Согласно Ф. Бруну, в Пекин Мариньоли прибыл в 1340 г. (31, с. 159).

Возвращавшемуся на родину китайскому посольству папа Бенедикт XII дал сопроводительное письмо, а также послание аланским князьям и правителю «Срединного государства» Чагатаю (27, с. 230–231). Как сообщал в своем отчете Д. Мариньоли, аланы в Китае являются христианами истинными только по названию (27, с. 227). Приобщение аланских дружин вместо православия к католичеству было формальным, а очаги и центр католичества слишком далеки от центра Китая и не могли оказывать постоянную помощь миссионерам. Аланы-асы в Китае были обречены на постепенную ассимиляцию, ибо факты их возвращения на Кавказ неизвестны. В 1350 г. корпус асов, отличавшийся мастерством верховой езды и стрельбы, еще участвовал в борьбе против китайских повстанцев, но после этого он больше не упоминается (91, с. 399). Как указывает Р. Хенниг, христианские общины в Китае были искоренены в 1368 г. при династии Мин, когда началось враждебное отношение ко всему иностранному (27, с. 234), хотя католичество в Китае удерживалось до XV в., «когда последний монгольский император Китая Тогон Тимур в 1368 г. покинул Пекин, в числе отрядов, следовавших за ним в г. Каракорум, была и асская дружина, сохранившая и в беде верность своим повелителям», – пишет А. Иванов (93, с. 300).

Волна католичества, «догнавшая» алан-асов в глубинах Монголо-Китайской империи XIV в., наверное, наложилась на их предшествующее православие, с которым они прибыли в Китай со своей Родины. В результате эта группа алан не осталась православной, но и католической не стала. Картина неортодоксального, поверхностного и «народного» христианства, с которой мы уже встречались, сложилась и в этих необычных условиях Дальнего Востока.

## ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ


1. *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М., 1964.
2. История средних веков, т. I, под редакцией А. Д. Удальцова, Е. А. Косминского и О. Л. Вайнштейна. М., 1938.
3. *Аппиский С. А.* Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и Восточной Европе. «Исторический архив», т. III. М.-Л., 1940.
4. Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. Ред. Н.П. Шастиной. М., 1957.
5. *Лозинский С. Г.* История папства. М., 1986.
6. *Хотко С. Х.* Генуя и Черкесия: политическое и культурное взаимодействие в XIII–XV вв. Сборник Русского исторического общества, т. 4 (152). М., 2002.
7. *Еманов А. Г.* К вопросу о ранней итальянской колонизации Крыма. Византия и ее провинции. Межвузовский сборник научных трудов. Свердловск, 1982.
8. *Мурзакевич Н.* История генуэзских поселений в Крыму. Одесса, 1837.
9. *Де ла Примоде.* История Черноморской торговли в средних веках, изданная Василием Шостаком, т. I. Одесса, 1850.
10. *Фелицын Е. Д.* Некоторые сведения о средневековых генуэзских поселениях в Крыму и Кубанской области. Кубанский сборник, т. V. Екатеринодар, 1899.
11. *Главани Ксаверио.* Описание Черкесии 1724 г. СМОМПК, вып. XVII. Тифлис, 1893.
12. *Клапрот Г. Ю.* Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807–1808 гг. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, «Эльбрус», 1974.
13. *Дюбуа де Монпере.* Путешествие вокруг Кавказа, т. I. Сухуми, 1937.
14. *Скабаланович Н.* Византийское государство и церковь в XI веке. Спб., 1884.
15. *Фиркович А.* Археологические разведки на Кавказе. ЗИАО, т. IX, вып. 2. Спб., 1857.
16. *Помяловский И.* Сборник греческих и латинских надписей Кавказа. Спб., 1881.
17. *Zichy E.* Voyages au Caucase et en Asie Centrale, t. II. Budapest, 1897.
18. *Левашева В. П.* Белореченские курганы. ТГИМ, вып. XXII. М., 1953.
19. *Ложкин М. Н.* Аланы на Урупе. Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984.
20. *Уварова П. С.* Могильники Северного Кавказа. МАК, вып. VIII, М., 1900.
21. Эрмитаж. Итальянское искусство эпохи Возрождения. Л., 1985.
22. *Зевакин Е. С., Пенчко Н. А.* Очерки по истории генуэзских колоний на Западном Кавказе в XIII–XV вв. Исторические записки, 3, 1938.
23. Очерки истории Карачаево-Черкесии, т. I. Ставрополь, 1967.
24. *Проценко Ю. П.* Очередной проект железной дороги: соединение рельсовым путем Волги с Черным морем и Закавказьем, в связи с перевальной дорогой через Главный Кавказский горный хребет. Тифлис, 1895.
25. *Брун Ф. К.* О поселениях итальянских в Газарии. Труды I АС в Москве, т. II. М., 1871.
26. *Новосельцев А. П.* Христианство, ислам и иудаизм в странах Восточной Европы и Кавказа в средние века. ВИ, 1989, 9.
27. *Хенниг Рихард.* Неведомые земли, т. III, М., 1962.
28. *Кудрявцев К.* Сборник материалов по истории Абхазии. Сухуми, 1922.
29. *Минорский В. Ф.* История Ширвана и Дербенда X–XI веков. М., 1963.
30. *Марковин В. И.* Дорогами и тропами Дагестана. М., «Искусство», 1988.
31. *Брун Ф.* О странствиях царя – пресвитера Иоанна. Записки Новороссийского университета, год третий, том пятый, Одесса, 1870.
32. *Криштопа А. Е.* Сведения западноевропейских путешественников XV века о Дагестане. Вопросы истории и этнографии Дагестана, вып. I. Махачкала, 1976.
33. *Richard Jean.* Les missionnaires latins chez les Kaitak du Daghestan (XIV–XV siecles). Труды XXV Международного конгресса востоковедов, т. III. М., 1963.

34. *Richard Jean.* La Papautй et les missions d'Orient an Moyen-Age (XIII–XV siecles). Paris, 1998.
35. *Карпов С. П.* Документы по истории венецианской фактории Тана во второй половине XIV в. Причерноморье в средние века. Изд. МГУ, 1991.
36. *Старокадомская М. К. О*черки истории генуэзской Каффы конца XIII – первой половины XV в. Автореф. канд. дис. М., 1950.
37. *Секиринский С. А.* Очерки истории Сурожа. Симферополь, 1955.
38. *Никифоров А. Р.* Проблемы социально-экономической истории генуэзских городов-колоний Крыма в советской историографии. МАИЭТ, вып. II. Симферополь, «Таврия», 1991.
39. *Старокадомская М. К.* Солхат и Каффа в XIII–XIV вв. Феодальная Таврика. Материалы по истории и археологии Крыма. Киев, «Наукова думка», 1974.
40. *Волкова Н. Г.* Маджары (из истории городов Северного Кавказа). КЭС, V. М., «Наука», 1972.
41. Фотокопия карты Георга Трайтеля, хранящейся в Государственной публичной библиотеке им. Салтыкова-Щедрина в Санкт-Петербурге, получена мной в 1963 г. от Н. М. Егорова.
42. *Иоанн де Галонифонтибус.* Сведения о народах Кавказа (1404 г.). Перевод З. М. Буниятова. Баку, 1980.
43. *Кузнецов В. А.* О чем рассказывают археологические памятники Северной Осетии. Орджоникидзе, «Ир», 1968.
44. *Кузнецов В. А., Милорадович О. В.* Археологические исследования в Северной Осетии в 1959 году. КС ИА, вып. 86, 1961.
45. *Klaproth J.* Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Bd. II. Halle und Berlin, 1814.
46. *Семенов Л. П.* Татартупский минарет. Дзауджикау, 1947.
47. *Милорадович О. В.* Средневековые мечети городища Верхний Джулат. Средневековые памятники Северной Осетии. МИА СССР, № 114, 1963.
48. *Егоров В. Л.* Историческая география Золотой Орды в XIII–XIV вв. М., «Наука», 1985.
49. *Чеченов И. М.* Раскопки городища Нижний Джулат в 1966 году. УЗ КБ НИИ, т. XXV. Нальчик, 1967.
50. *Чеченов И. М.* Древности Кабардино-Балкарии. Нальчик, «Эльбрус», 1969.
51. Voyage au mont Caucase et en Georgie, par M. Jules Klaproth. Tome premier. Paris, 1823.
52. *Кубанов А. Х.* Некоторые сведения по истории народов Северного Кавказа из книги Иоганна Шильтбергера «Путешествие по Европе, Азии и Африке с 1394 по 1427 год». Вопросы археологии и истории Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1991.
53. Путешествие Ивана Шильтбергера по Европе, Азии и Африке с 1394 года по 1426 год. Записки Императорского Новороссийского университета, т. I, вып. I. Одесса, 1867.
54. *Полиевктов М. А.* Европейские путешественники XIII–XVIII вв. по Кавказу. Тифлис, 1935.
55. Исторические известия о кабардинцах. Изд. В. Кудашева. Киев, 1913.
56. *Крупнов Е. И.* Христианский храм XII в. на городище Верхний Джулат. Средневековые памятники Северной Осетии. МИА СССР, № 114, 1963.
57. Corinth, vol. XII. The minor objects by Gladis R. Davidson. Princeton, New Gerscy, 1952.
58. *Кузнецов В. А.* Церкви Верхнего Джулата, их время и интерпретация. Новейшие открытия советских археологов (тезисы докладов конференции), ч. III. Киев, 1975.
59. *Стойков Георги.* Архитектурные проблемы на Боянската църква. София, 1965.
60. *Такайшвили Е. С.* Тквирская церковь в Мингрелии и ее древности. ХВ, т. IV, вып. III. Петроград, 1916.
61. *Кузнецов В. А.* Алания в X–XIII вв. Орджоникидзе, «Ир», 1971.
62. *Воронин Н. Н.* Бельчицкие руины (к истории полоцкого зодчества XIII века). Архитектурное наследство, 6, 1956.

63. *Гамбашидзе Г. Г.* Из раскопок Тхаба-Ерды. «Декоративное искусство СССР», 7, 1970.
64. *Шервашидзе Л. А.* Цкелари (Ацкар). Материалы по археологии Абхазии. Тбилиси, 1967.
65. *Медведев А. Ф.* Татаро-монгольские наконечники стрел в Восточной Европе. СА, 1966, 2.
66. *Бобчев Сава Н.* Смесената зидария в римските и ранновизантийските строежи. София, 1952.
67. *Каргер М. К.* Археологические исследования древнего Киева. Отчеты и материалы. Киев, 1951.
68. *Прозрителев Г.* Раскопки, произведенные близ гор. св. Креста Ставропольской губернии Прасковейского уезда председателем Ставропольской ученой архивной комиссии Г. Н. Прозрителевым 18–19 сентября 1909 года на месте развалин древнего хазарского города Мажары. ТСУАК, вып. II. Ставрополь, 1910.
69. *Баллод Ф. В.* Приволжские «Помпеи». Москва-Петроград, 1923.
70. *Мухамадиев А. Г., Федоров-Давыдов Г. А.* Склеп с кладом татарских монет XV в. из Старого Сарая. Новое в археологии. Сб. статей, посвященный 70-летию А. В. Арциховского. М., 1972.
71. *Бартольд В. В.* Соч., т. II, ч. I. М., 1963.
72. *Мавродинов Н.* Еднокорабната и кръстовидната църква по Българските земи до края на XIV в. София, 1931.
73. *Васильев Асен.* Църкви и манастири из Западна България. Разкопки и проучвания, IV. София, 1949.
74. *Егоров В. Л.* Причины возникновения городов у монголов в XIII–XIV вв. «История СССР», 1969, 4.
75. *Гражданкина Н. С., Ртвеладзе Э. В.* Влияние Хорезма на керамическое производство золотоордынского города Маджары. СА, 1971, 1.
76. *Дидебулидзе З. Ш.* Культурные взаимосвязи народов Грузии и Центрального Предкавказья в X–XII веках. Тбилиси. «Мецниереба», 1983.
77. *Виноградов В. Б., Голованова С. А.* О роли грузинского элемента в истории христианских храмов Верхнего Джулата (Дедякова). «Мацне» (Известия АН Груз. ССР), 1981, 2.
78. *Гартман К. О.* История архитектуры, т. 1. ОГИЗ, 1936.
79. *Безобразов П. В.* Трапезунд, его святыни и древности. Петроград, 1916.
80. *Грабарь А.* Български църкви-гробници. Известия на Българския археологически институт, т. 1, св. 1. София, 1922.
81. *Кожин Н. А., Сидоров А. А.* Архитектура средневековья. М., 1940.
82. *Скуревич К.* Б. Зодчество западных славян и влияние на него романской архитектуры. Спб., 1906.
83. *Маца И.* Л. Архитектура Чехословакии. М., 1959.
84. *Семенова Л.* А. Орден кармелитов как орудие проникновения европейцев в Иран, Ближний и Средний Восток. Сб. статей. М., 1962.
85. *Дворник Фрэнсис.* Миссии греческой и западной церквей на Востоке в средние века. XIII Международный конгресс исторических наук. М., «Наука», 1970.
86. Барбаро и Контарини о России. К истории итало-русских связей в XV в. Перев. Е. Ч. Скржинской. Л., «Наука», 1971.
87. *Кузнецов В. А.* Очерки истории алан. Владикавказ, «Ир», 1992.
88. *Рерих Ю.* Н. Избранные труды. М., 1967.
89. *Архимандрит Палладий.* Старинные следы христианства в Китае. Восточный сборник, т. 1. Спб., 1877.
90. *Гумилев Л.* Н. Поиски вымышленного царства. М., «Наука», 1970.
91. *Гумилев Л.* Н. «Тайная» и «явная» история монголов XII–XIII вв. Татаро-монголы в Азии и Европе. Сб. статей. М., «Наука», 1970.
92. Русь и Асы в Китае, на Балканском полуострове, в Румынии и в Угоршине в XIII–XIV вв. «Живая старина», вып. 1. Спб., 1894.
93. *Иванов А.* История монголов (Юань ши) об ассах-аланах. ХВ, т. II, вып. III. Спб., 1914.

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Выдающийся французский ученый Гюстав Лебон в одном из своих трудов писал: «Основой цивилизаций всегда служило небольшое число направляющих идей». Экономический детерминизм не универсален и не дает ответов на все вопросы истории общества. Направляющие идеи – это идеология, во многом определяющая лицо конкретного социума. Господствующая идеология и связанная с ней культура действительно составляли и составляют основу цивилизаций древних и современных. Христианское вероучение есть средневековая идеология, овладевшая умами миллионов людей, ставшая руководством к действию и образом жизни и изменившая мир на трети нашей планеты. Сам феномен существования христианства на протяжении двух тысяч лет, его поразительная устойчивость и жизнеспособность заслуживают уважения и пристального внимания.

Один из аспектов упомянутого внимания – поучительная история распространения христианского вероучения, его институтов и атрибутов. Этой проблеме посвящена громадная литература. Но лакуны существуют. Одна из них – Северный Кавказ как юг Российской Федерации. История христианства на многонациональном Северном Кавказе привлекала внимание исследователей, сделано немало, накоплен большой материал. Но обобщающей научной монографии нет.* В советский период создать объективную монографию по истории христианства было нереально: господствующая идеология признавала только осуждаю-

* В весьма солидном труде Л. А. Беляева «Христианские древности» (М, 2001) отдельные артефакты и общая картина древнего христианства на Северном Кавказе представлены явно недостаточно, в чем сказывается неразработанность проблемы.

щий, воинственно-атеистический подход к христианству с классовых позиций. Поэтому шло накопление фактов, пополнялся фонд источников, особенно археологических.

Теперь такая возможность есть и, как уже было сказано во «Введении», я предпринимаю попытку представить на суд читателя свое понимание важной и актуальной проблемы истории христианства на Северном Кавказе до XV века. Не переоценивая свои возможности и не считая свою работу полной и истиной в последней инстанции, я хотел бы привлечь более активное внимание исследователей Кавказа к истории религии в этом весьма сложном, пестром и неустойчивом регионе России. Тем более целесообразно это сделать в связи с недавним двухтысячелетием христианства и подвести некоторые итоги для нашего региона.

Выполненный нами обзор показал, что активное проникновение христианства на север Кавказа шло из трех основных источников: греко-византийское православие, грузинская церковь, римско-католическое миссионерство. Безусловно, самым мощным было влияние византийского православия – наиболее протяженное во времени и пространстве. Византийские миссионеры создали через посредство Абхазии и Крыма на территории Алании свою церковную организацию, функционировавшую в X–XII вв. как Аланская митрополия с центром в Нижнем Архызе. Этот город в ущелье Большого Зеленчука стал крупнейшим религиозным и культурным центром Северного Кавказа в X–XII вв. Именно здесь и накануне 2000-летия христианства миру открылся наскальный лик Христа–Спасителя. Именно здесь и благодаря постоянному присутствию греко-византийского образованного клира в XI в. предпринимается попытка создания местной письменности на основе греческого алфавита, что может расцениваться нами как культурный подвиг, к сожалению не получивший развития. В Шоанинском храме еще в XVIII в. хранились древние греческие книги, затем исчезнувшие. Не содержались ли в них тексты на местных языках подобно Зеленчукской надписи?

Разумеется, мы не можем говорить о внедрении в алано-адыгскую среду Евангельского учения и христианского сознания на уровне богословской веры. Христианизация для народов Северного Кавказа была в значительной степени актом внешним и формальным, за которым стояли политические интересы и расчеты Византии – создание надежного лимеса на дальних и неспокойных рубежах Империи, использование новообращенных в качестве военных союзников. Очевидно, что христианизация в массах не была связана с духовным переворотом и имела характер народной веры с сохранением множества дохристианских культов и традиций.

Грузинская церковь, не обладавшая возможностями Византии, направляла свои усилия на христианизацию горных племен, контролировавших стратегически важные горные проходы и пути через Кавказский хребет в районах Двалетии, Дзурдзукетии и Дидо. Политическая цель примерно та же – обезопасить Грузию с севера. Зона реального грузино-христианского влияния хорошо очерчивается материальными памятниками и пространственно незначительна, ограничиваясь тремя названными локальными районами. Но

исторически существенно то, что ныне мусульманские народы Чечено-Ингушетии и Дагестана еще в раннем средневековье приняли христианство и пребывали в его лоне, хотя и поверхностно, вплоть до XVI–XVII вв. – времени активного распространения ислама. Характерно, что в XIX в. у чеченцев были еще распространены предания об их предках народе «лам-кристи» – горных христианах, переселившихся с гор на равнину. Народная память донесла до нас зерно исторической правды: средневековые предки чеченского народа были христианизированы грузинскими миссионерами, но подробных документальных источников об этом нет.

Римско-католическая церковь устремилась на Кавказ после татаро-монгольского нашествия XIII в., используя образовавшийся вакуум в результате крушения Алании и ослабления позиций византийского православия. Латинские миссионеры двигались на Восток вместе с итальянскими купцами и, прочно обосновавшись в Крыму, Тане, Копе, Тамани, прошли весь Северный Кавказ, вышли в Дагестан и на Каспий. На промежуточной территории Центрального Предкавказья они организовали свои кафедры на Верхнем Джулате и, вероятно, в Маджарах. Римско-католическая экспансия исходила не столько из политических, сколько из экономических интересов: освоение восточных рынков. Миссионер должен был закрепить успехи купца и воина. Но католическая пропаганда была недолгой и неглубокой, не оказав серьезного влияния на народы Северного Кавказа.

Дальнейшее распространение христианства на Северном Кавказе было прервано падением Византийской Империи в 1453 г. под напором турок-османов и взятием ими Константинополя. На Черном море и на Кавказе появилась новая сила, прервавшая связи с христианским миром и ставшая оплотом наступления мусульманства. В XVII–XVIII вв. ряд народов Северного Кавказа, ранее приобщившихся к христианству, перешел в веру ислама. Одновременно у горских народов происходит процесс регенерации никогда не исчезавшего в их быту языческого политеизма, полностью не подавленного ни христианством, ни исламом. Это не удивительно: ни один народ Северного Кавказа не стал ортодоксально христианским и даже в центре Аланской епархии (Нижний Архыз) рядом с христианскими кладбищами функционируют языческие некрополи. Можно думать, что воспринимаемое с нашей обрядовой стороны христианство северокавказских народов было неканоническим по существу, народным по форме.

Тем не менее исторический акт приобщения большинства народов Северного Кавказа к христианству знаменателен. Адыги и аланы были крещены раньше Киевской Руси (988 г.), сохранившиеся купольные храмы Большого Зеленчука, Кубани и Теберды являются древнейшими на территории Российской Федерации. Включение Северного Кавказа в сферу влияния христианской цивилизации сыграло положительную роль в культурном развитии региона и это представляется бесспорным.

Северный Кавказ стал зоной встречи и стыка двух мировых религий и цивилизаций: христианства и ислама. От взаимопонимания и добрососедства этих двух конфессий во многом зависит будущее наших народов. Выбор в наших руках.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АО – Археологические открытия

АС – Археологический съезд

ВВ – Византийский Временник

ВДИ – Вестник древней истории

ВИ – Вопросы истории

ВИА – Всеобщая история архитектуры

ГЭ – Государственный Эрмитаж

ЖМВД – Журнал министерства внутренних дел

ЖМНП – Журнал министерства народного просвещения

ЗВОИРАО – Записки восточного отделения Императорского Русского археологического общества

ЗКВ – Записки коллегии востоковедов

ЗКО ИРГО – Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества

ЗИРАО – Записки Императорского Русского археологического общества

ЗООИД – Записки Одесского общества истории и древностей

ИАК – Известия Императорской археологической комиссии

ИГАИМК – Известия Государственной академии истории материальной культуры

ИИМК – Институт истории материальной культуры

ИКОИРГО – Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества

ИРАО – Известия Русского археологического общества

ИСОНИИ – Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института

ИЮОНИИ – Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института

ИЧИНИИ – Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института

КСИА – Краткие сообщения Института археологии

КСИИМК – Краткие сообщения Института истории материальной культуры

КЭС – Кавказский этнографический сборник

ЛГУ – Ленинградский государственный университет

МАД – Материалы по археологии Дагестана

МАК – Материалы по археологии Кавказа

МАР – Материалы по археологии России

МАИЭТ – Материалы по археологии, истории, этнографии Таврики

МГУ – Московский Государственный университет

МИА СССР – Материалы и исследования по археологии СССР

МИСК – Материалы по истории Ставропольского края

ОАК – Отчеты Императорской археологической комиссии

СА – Советская археология

СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа

СНТСГПИ – Сборник научных трудов Ставропольского Государственного педагогического института

ССК – Сборник сведений о Кавказе

ССКГ – Сборник сведений о кавказских горцах

СЭ – Советская этнография

РАН – Российская академия наук

ТГИМ – Труды Государственного исторического музея

ТСУАК – Труды Ставропольской ученой архивной комиссии

УЗ КБНИИ – Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института

ХВ – Христианский Восток

ЦГИА – Центральный Государственный исторический архив

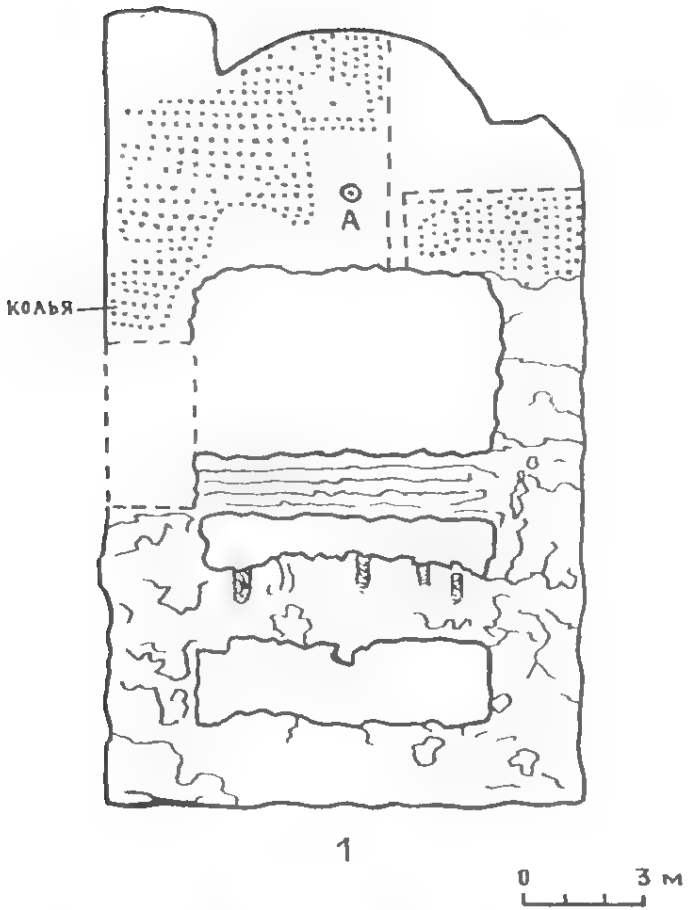



*Рис. 1.* Храмы Тмутаракани – Тамани:
1 – фундамент церкви 1023 г., А – центральный кол апсиды;
2 – остатки фундаментов крестообразного храма (залиты тушью).
Раскопки Б.А. Рыбакова 1954–55 гг.

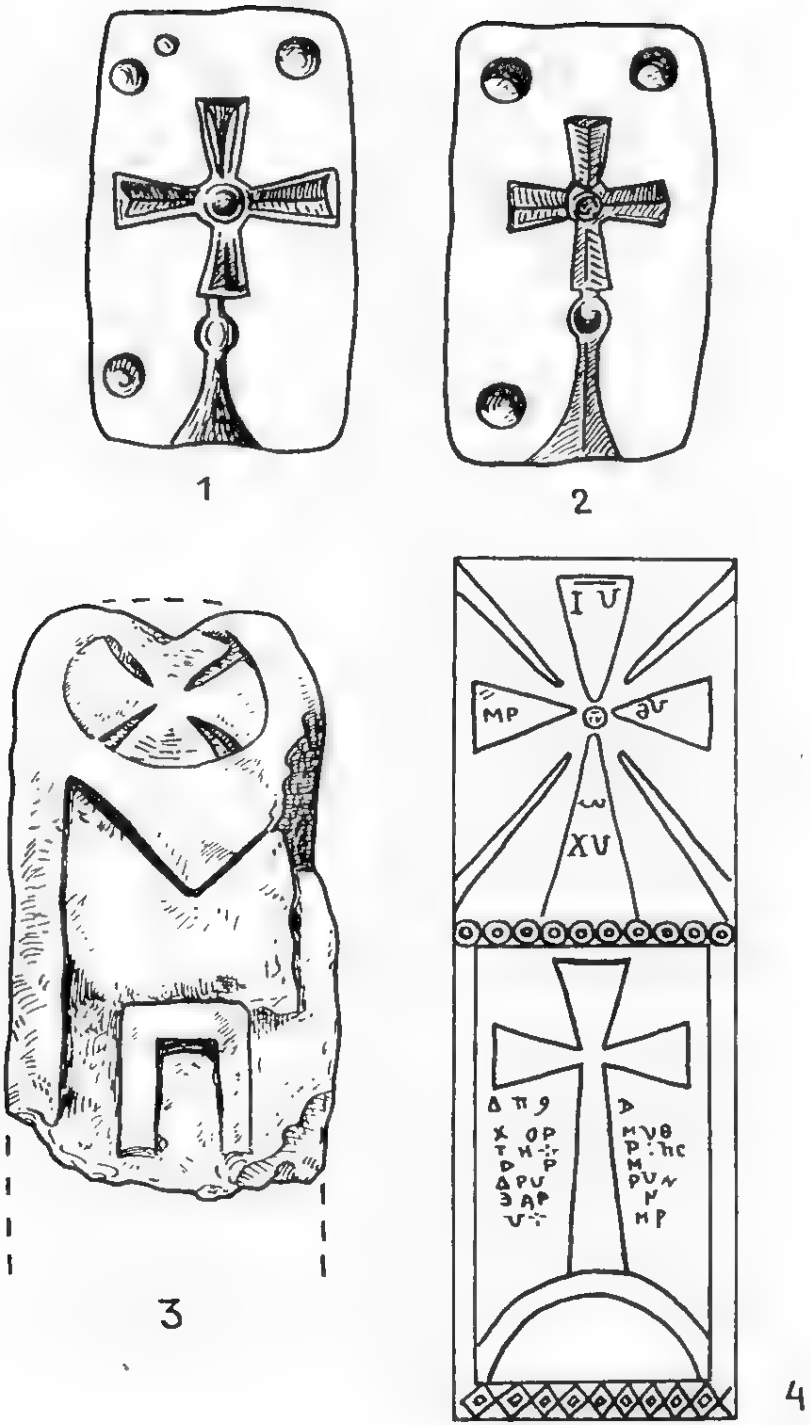
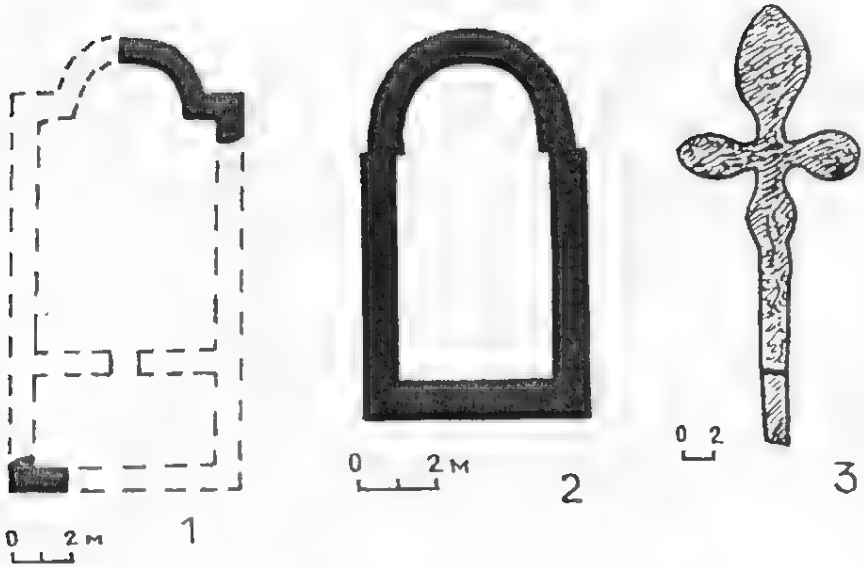
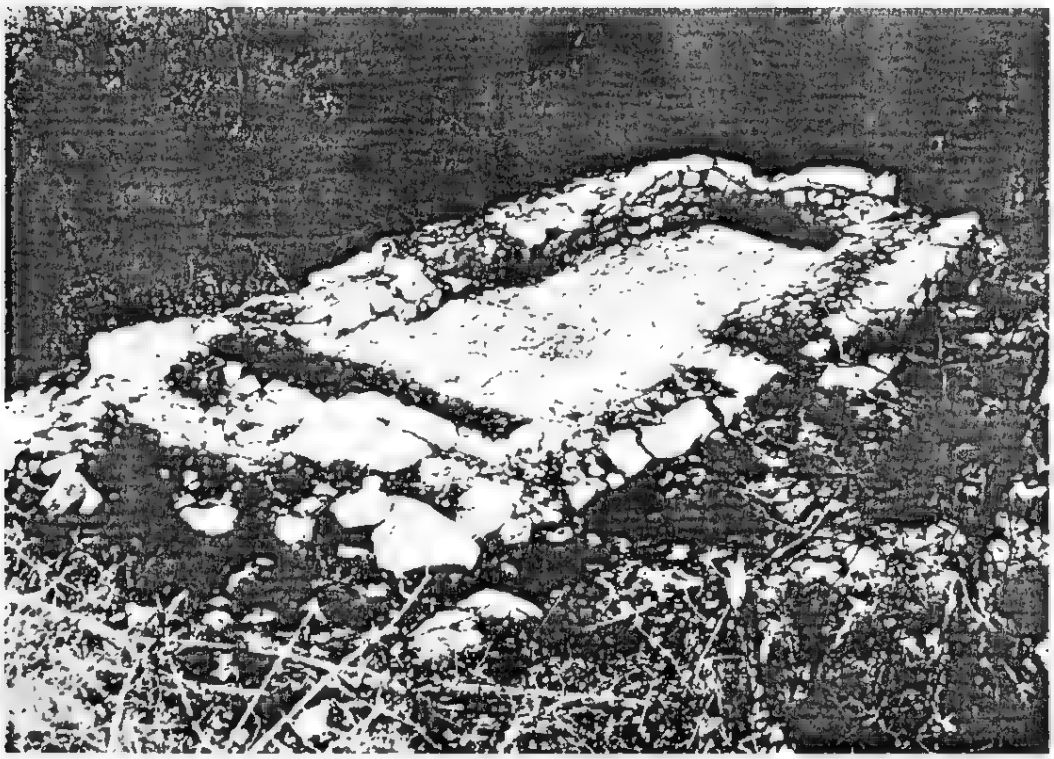



*Рис.2*. Христианские древности северо-западного Кавказа:
1-2 – каменная линейная форма для производства крестов. Ангелинское поселение XII–XIV вв. у станицы Ивановской Краснодарского края, обследование Н.В. Анфимова 1937 г.; 3 надгробие с крестом в круге, пос. Уташ Анапского района, 4 – плита из района Хумары в верховьях Кубани, по Р. фон-Эркерту, 1887 г.



4

*Рис.3.* Церкви северо–западного Кавказа:

1 Первомайское городище, р.Большая Лаба, по В.Н. Каминскому и И.В. Каминской; 2 – Ильичевское городище, р. Уруп, поляна летней МТФ; 3 – железный крест XI–XII вв. из Ильичевского городища, Отрадненский музей; 4 – остатки церкви на горе Барабак, Ильичевское городище. Раскопки М.П. Ложкина 1981 г.

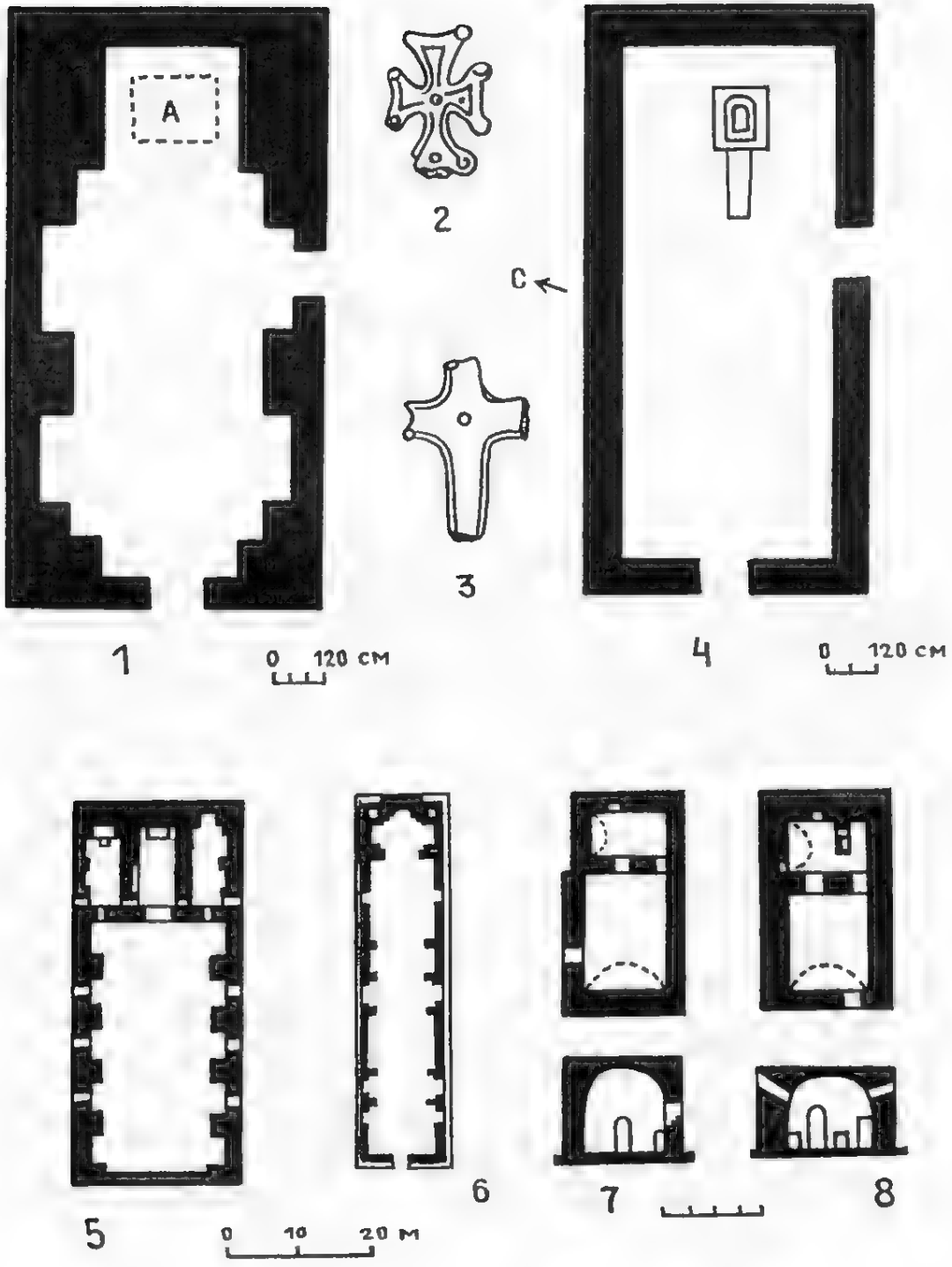



*Рис.4.* Храмы Верхнего Чир-юрта, Дагестан:

1 план храма 1, А – место напрестольного креста; 2 – крест песчаниковый напрестольный из храма I; 3 - керамический крест из Верхнечирюртского могильника (по М.Г.Магомедову); 4 – план храма 2; 5 – план сасанидской церкви Средней Азии и Северной Месопотамии, по В.Л. Ворониной и А.Л. Якобсону; 6–Хароба Кошук у старого Мерва; 7–8 – район озера Ван.

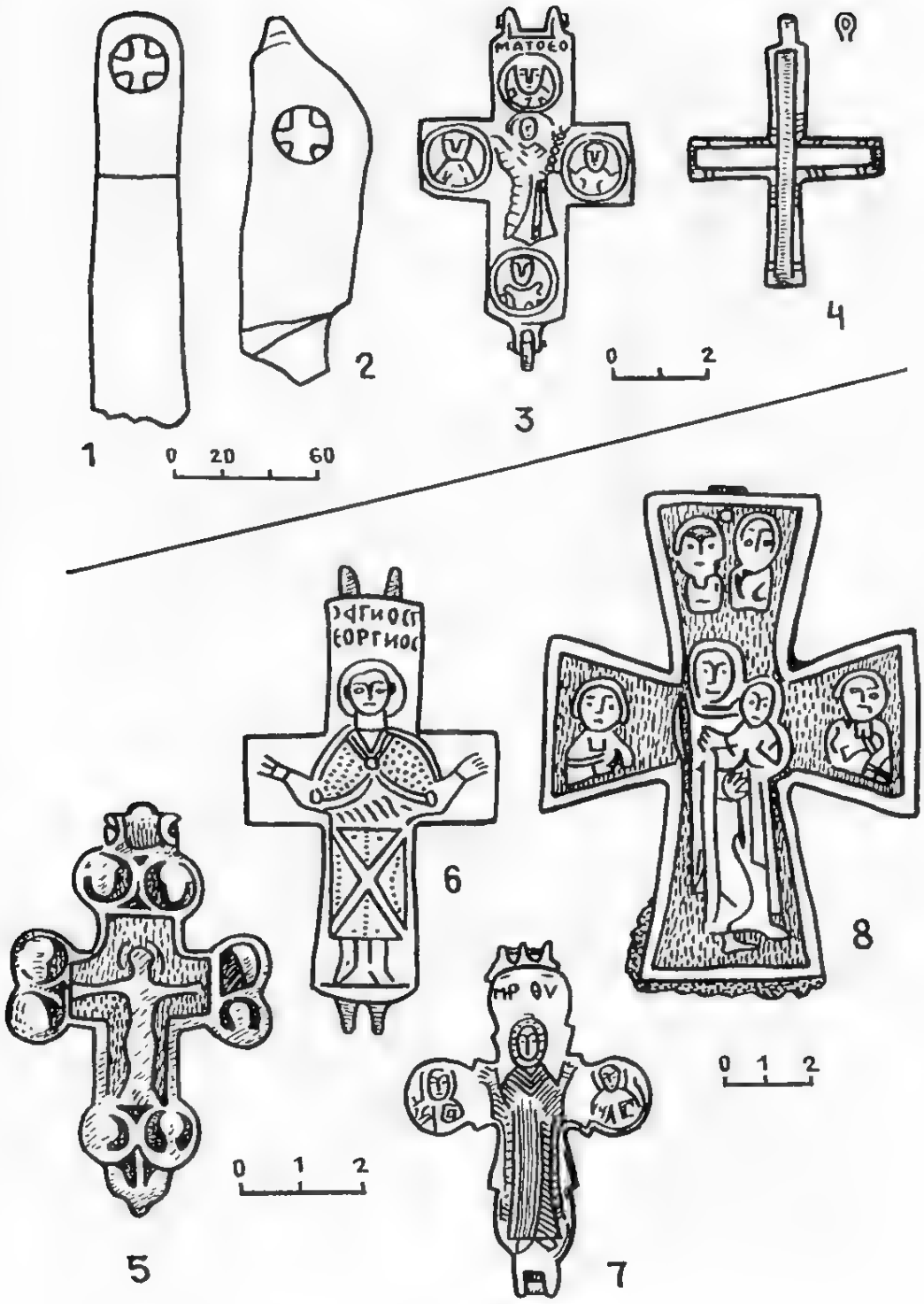



*Рис.5.* Христианские древности Пятигорья:
1–2 – каменные надгробия VIII–IX вв., поселение «Козьи скалы»; 3–4 - бронзовые кресты оттуда же; 5–8 – бронзовые кресты из городища на г. Развалка, находки И.Е.Волкова 1996–1997 гг.

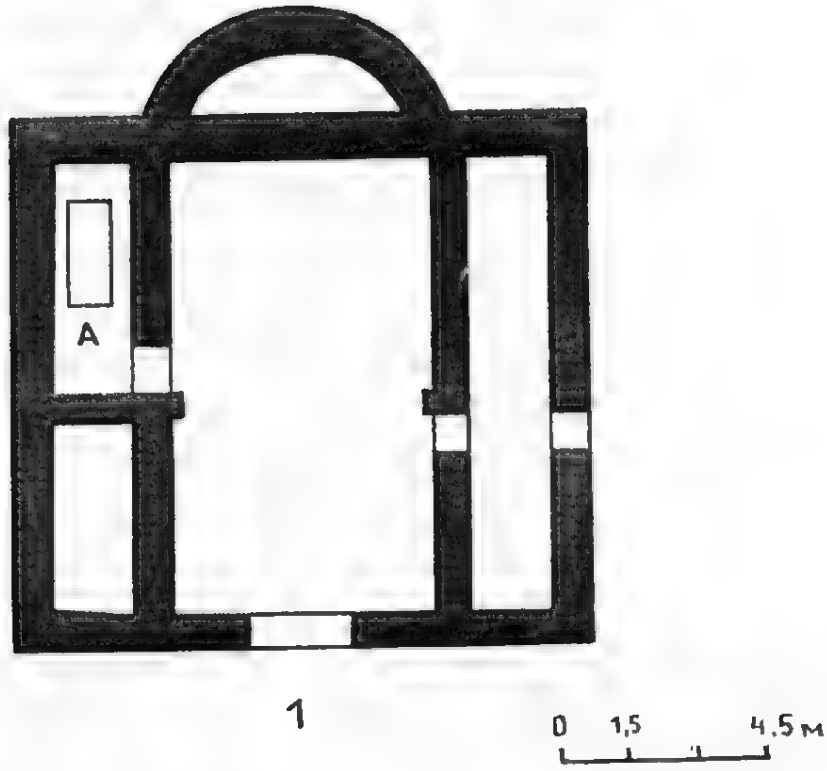



*Рис.6.* Средневековые эллинистические базилики:
1 - Ильичевское городище на р. Уруп, А - склеп; 2 – поздняя базилика в Ятрус, Болгария; 3 – базилика II у горы царя Крума Шуменского округа, Болгария. VI в., по Теофилу Иванову.

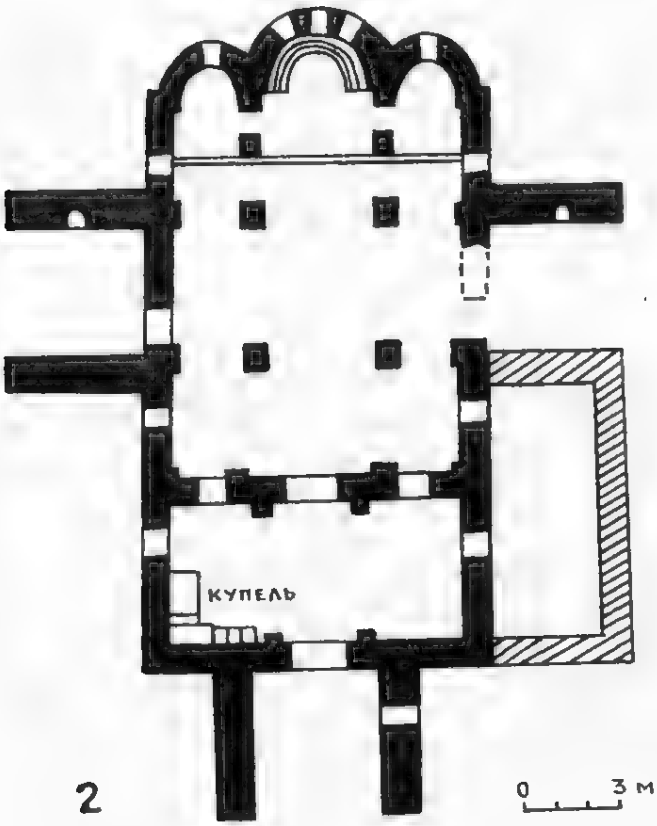
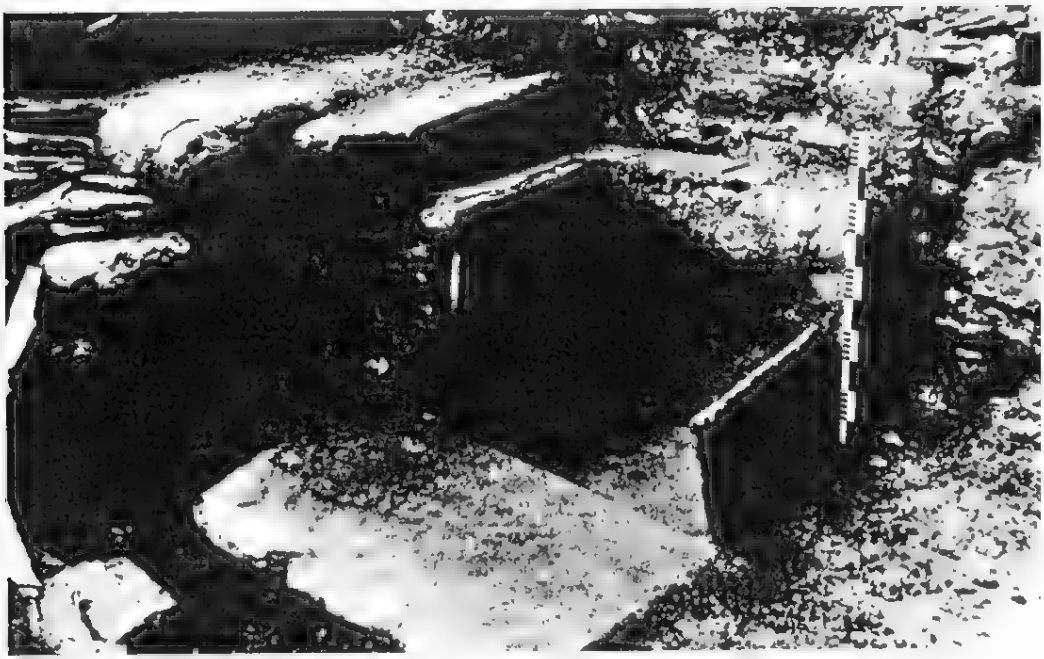



*Рис. 7* Нижне-Архызское городище – центр Аланской епархии:
1 – общий вид по рисунку Д.М. Струкова, 1886 г., (на переднем плане северный храм);
2 – план северного Зеленчукского храма-кафедрала Аланской епархии.

1



2

*Рис.8.* Северный Зеленчукский храм – кафедрал Аланской епархии:
1 – Общий вид (снимок 1960 г.); 2 – купель в нартексе.

1

4

2

3

*Рис.9.* Северный Зеленчукский храм, фрески:
1 3 на северо-восточной стене, по Д.М. Струкову; 4 крест на юго-западном пилоне, зарисовка В.А. Кузнецова, 1955 г. (без масштаба).

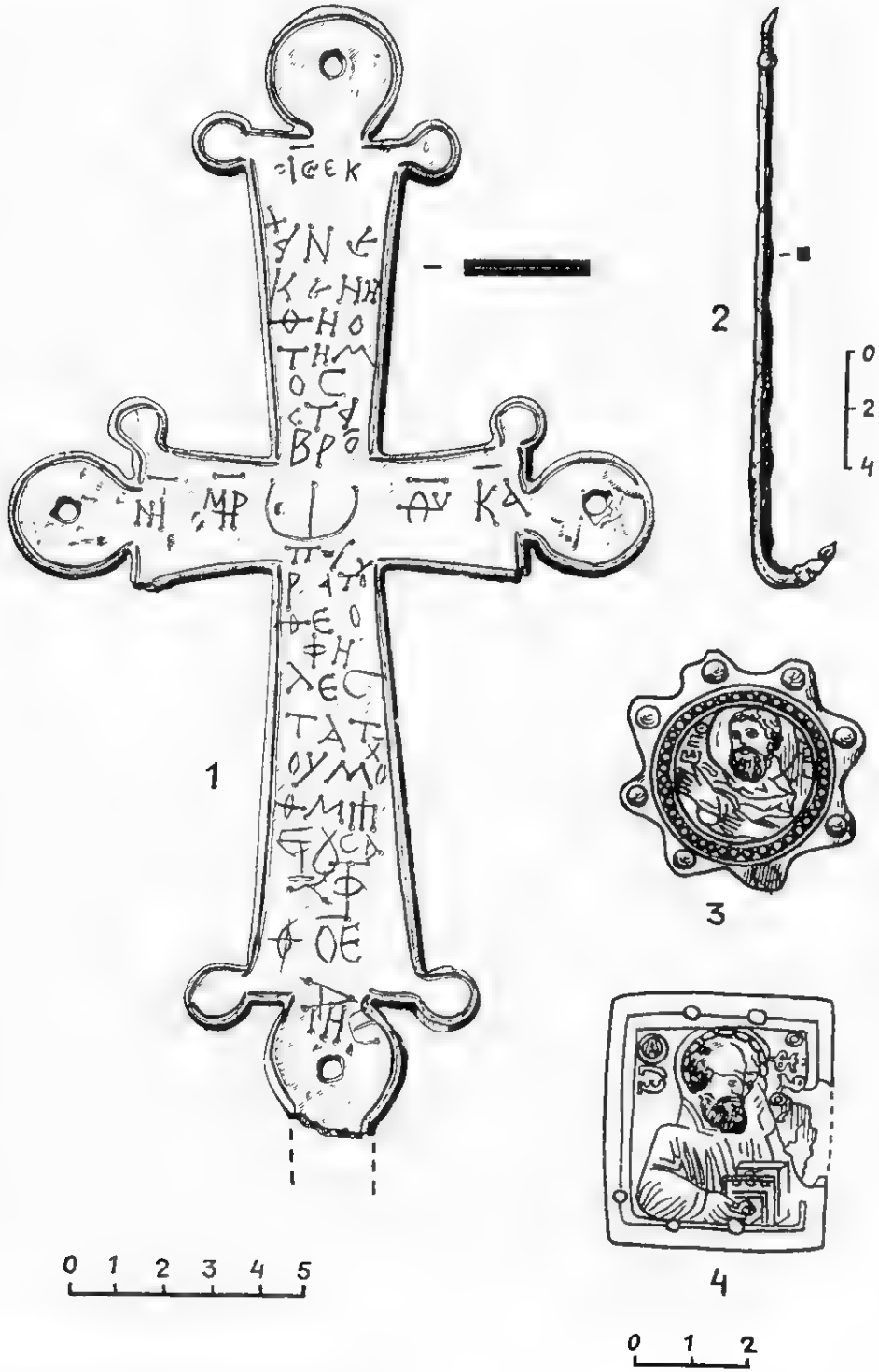



*Рис. 10.* Северный Зеленчукский храм, находки:
1 – бронзовый крест с греческой надписью и датой 1067 г., 2 – железный крест (нартекс, раскопки 1960 г.); 3 медальон из позолоченного серебра с изображением св. Матвея, 4 - резной костяной образок с остатками костяных гвоздиков и изображением Иоанна Богослова (центральная апсида, раскопки Нарышкина 1867 г.).

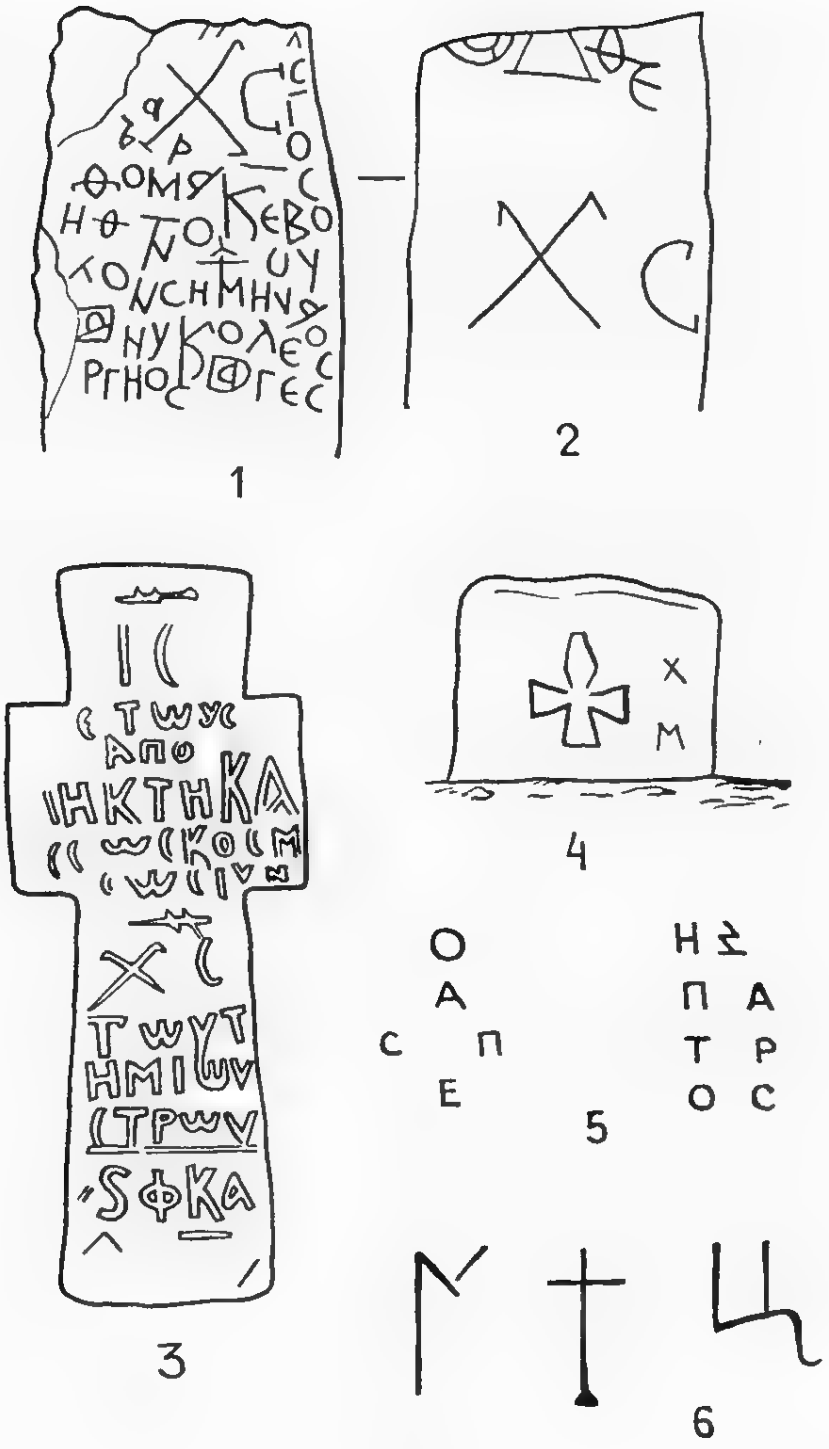
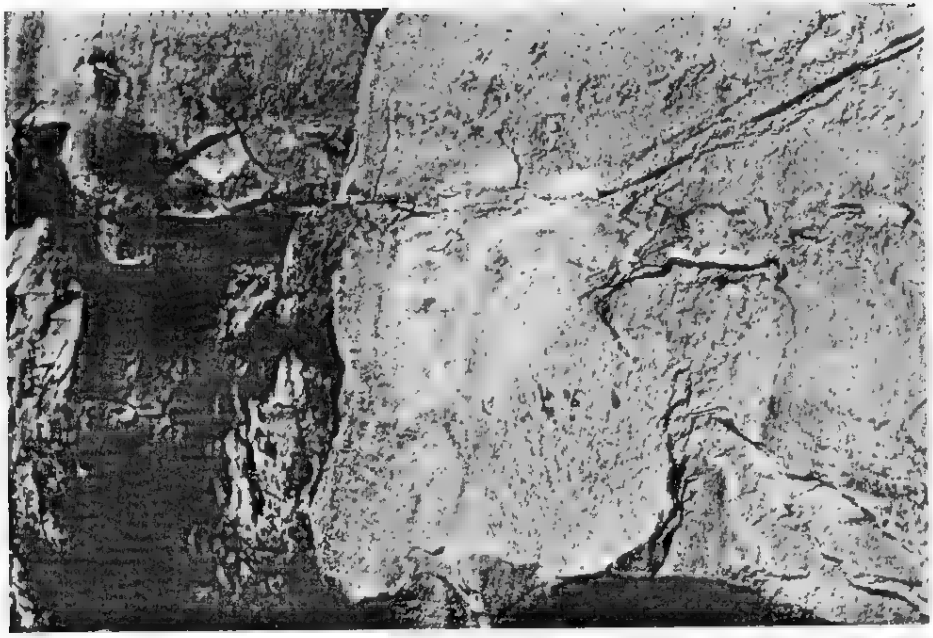


*Рис. 11.* Памятники греческого письма из Нижнего Архыза:
1 2 лицевая и оборотная стороны надгробия; 3 крест с датой 1013 г. (по В.В. Латышеву); 4 – обломок плиты; 5 – надпись на стене одного их храмов (по П.Г. Бунтову); 6 знаки на фундаменте северного храма (зарисовка по В.А. Кузнецову 1975 г.).

*Рис. 12.* Средний Зеленчукский храм. Снимок 1961 г.

*Рис. 13.* Интерьер среднего Зеленчукского храма. Центральные неф, апсида и конха. Снимок 1978 г.

*Рис. 13а.* Наскальный образ «Спас Нерукотворный». Нижний Архыз, левый берег Большого Зеленчука. Снимок А.Н. Жигайлова.



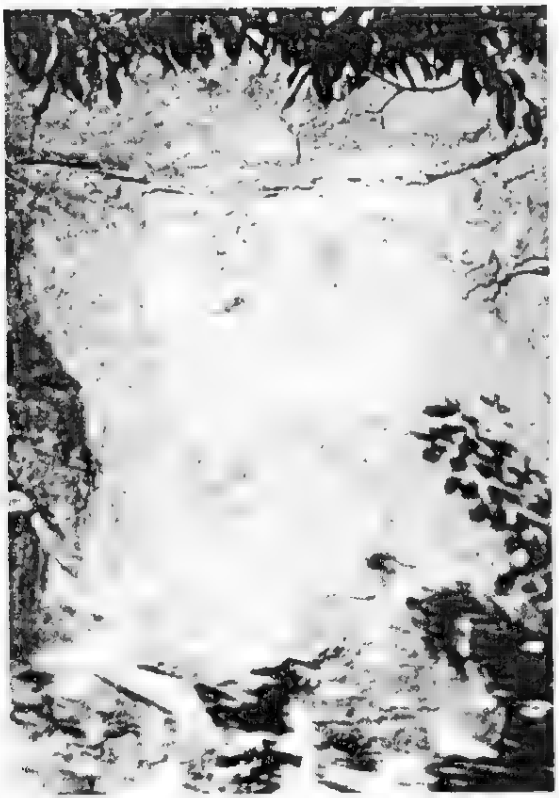


*Рис.13б.* Наскальный образ «Спас Нерукотворный». Нижний Архыз, левый берег Большого Зеленчука. Снимок А.Н.Жигайлова.

1

2

*Рис.14.* Храмы Нижнего Архыза:

1 – южный Зеленчукский храм, вид с востока, снимок 1962 г.; 2 – церковь на вершине горы "Три сосны", снимок 1961 г.

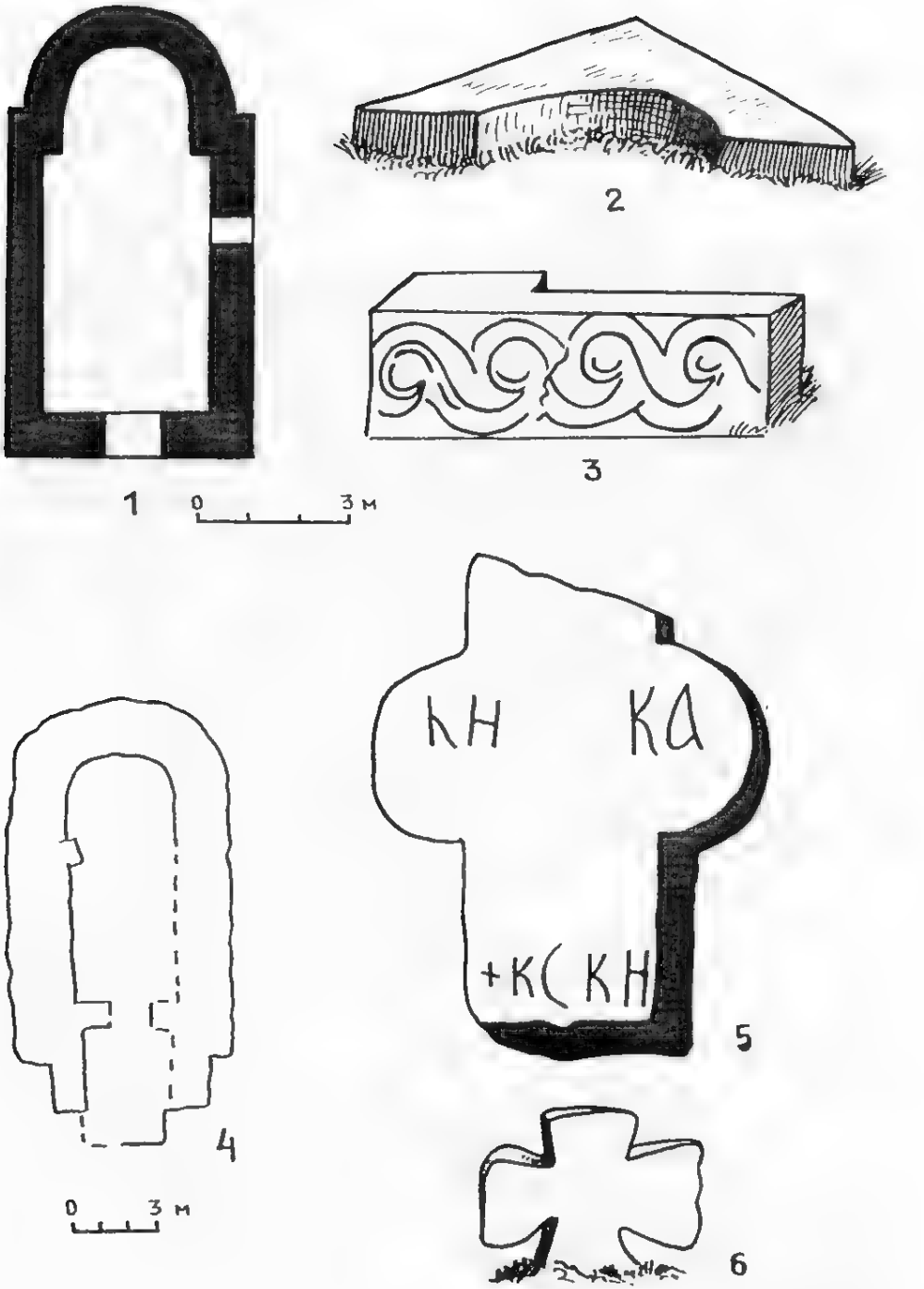
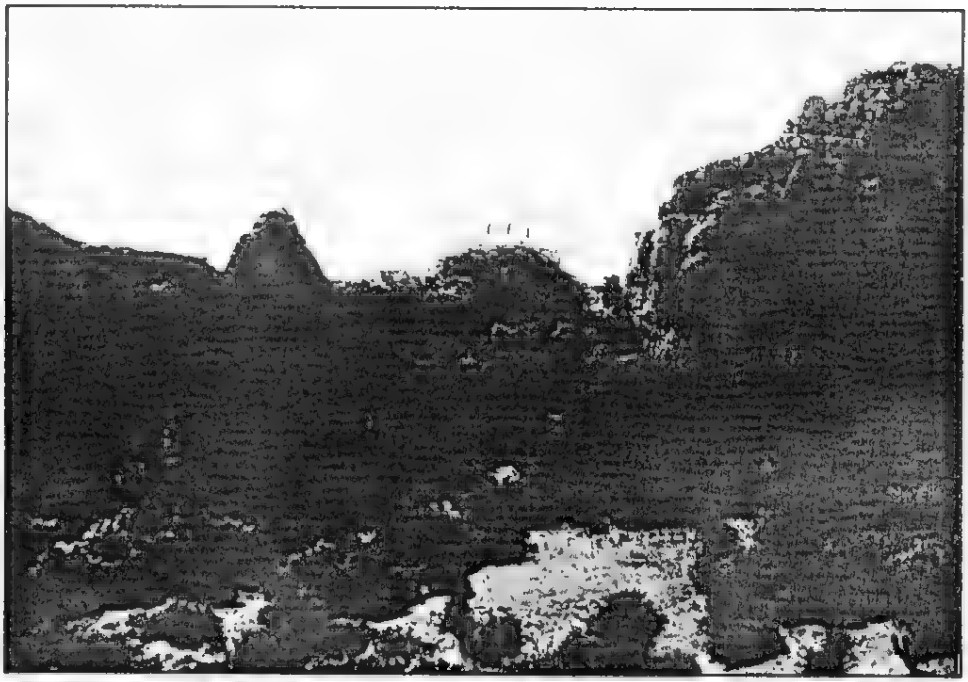



*Рис. 15.* Христианские древности:

1 – план церкви XI XII вв. на городище Амгата, р. Теберда; 2 – тимпан; 3 – архитектурная деталь с резным орнаментом из церкви Амгаты (по И.А. Владимирову); 4 – план нераскопанной церкви на городище Свинячьем, верховья Большой Лабы (Донская экспедиция 1978 г.); 5 – каменный крест с Теплой речки, ущелье р. Клефар; 6 – каменный крест из станицы Усть-Джегутинской (по МАК, вып. VII, 1898).

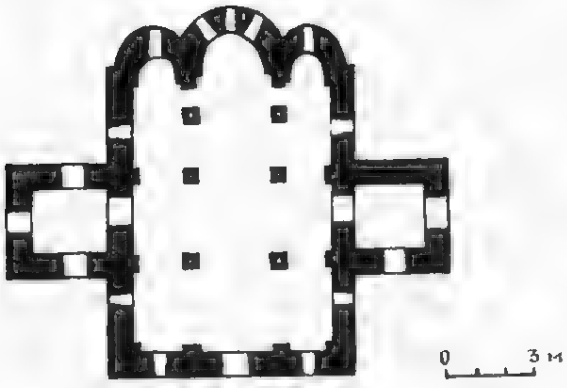


1

2

*Рис.16.* Шоанинский храм:
1 - местоположение на горе Шоана; 2 - северный фасад. Снимок конца XIX в.

1




2

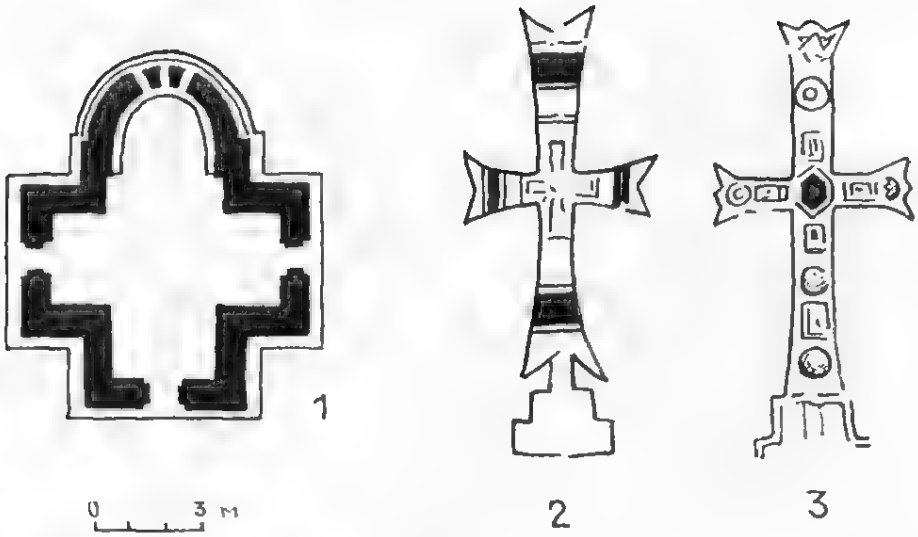
*Рис. 17.* Шоанинский храм:
1 – глава; 2 – план.

1

2

*Рис.18.* Сентинский храм:

1 – местоположение на Сентинской горе; 2 – вид на храм с юго-востока. Снимок конца XIX в.



4

*Рис.19.* Сентинский храм:
1 – план, по И.А. Владимирову; 2–3 кресты, изображенные в простенках окон апсиды, по И.А.Владимирову; 4 – Мавзолей.

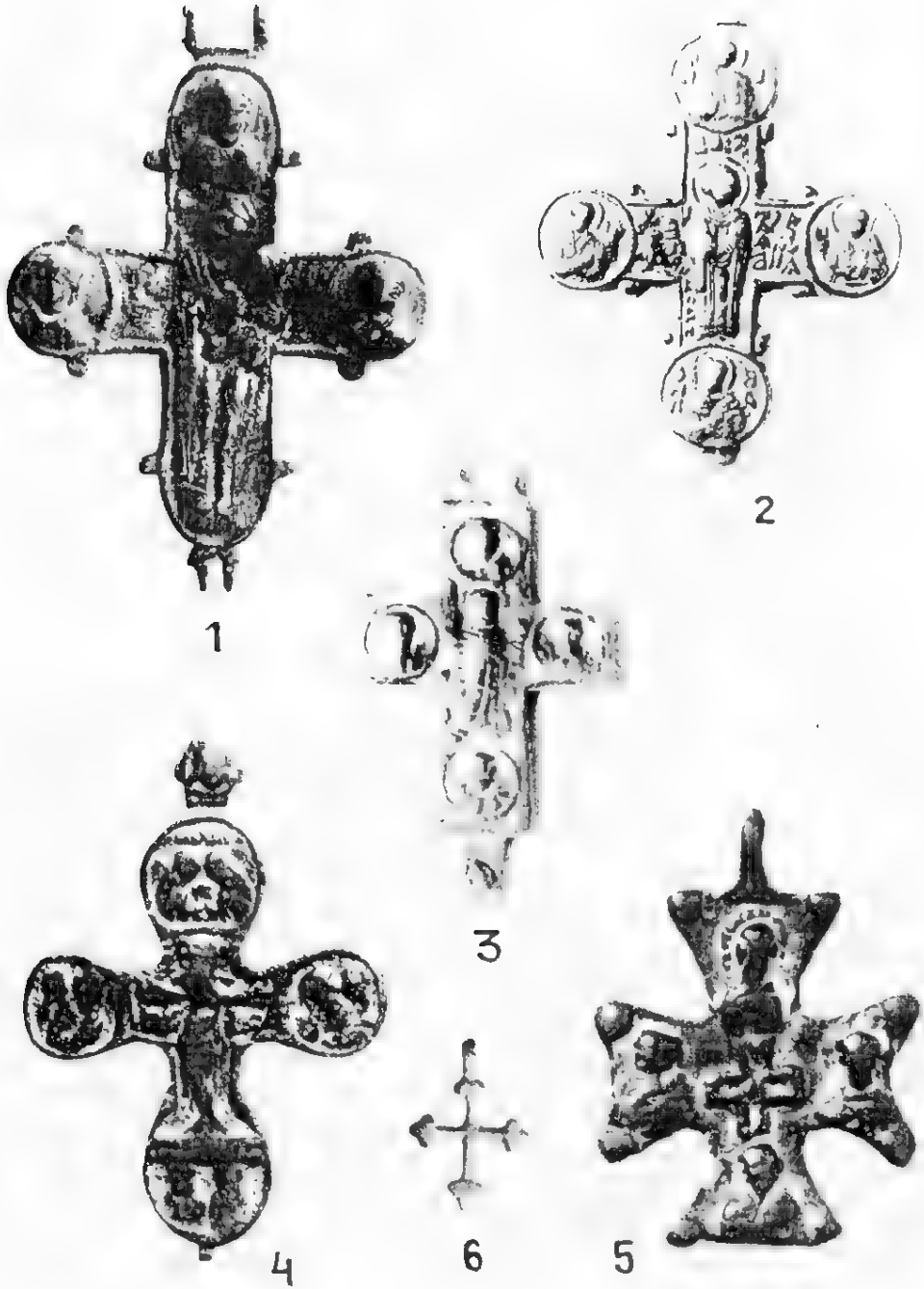



*Рис.20.* Бронзовые кресты XI–XIII вв:

1 энколпион XII в., киевской работы, пос. Шахты № 6, район г. Карачаевска; 2 - энколпион XIII в., древнерусский, с. Кудинетово КБР; 3 – энколпион сиро-палестинского происхождения, IX X в., поселение «Козьи скалы» у г. Бештау; 4 – крест XV в. древнерусского происхождения, г. Пятигорск; 5 – крест с Ильичевского городища, ущелье р.Уруп, XI–XII вв. ; 6 – Нижне-Архызское городище, случайная находка. Без масштаба.

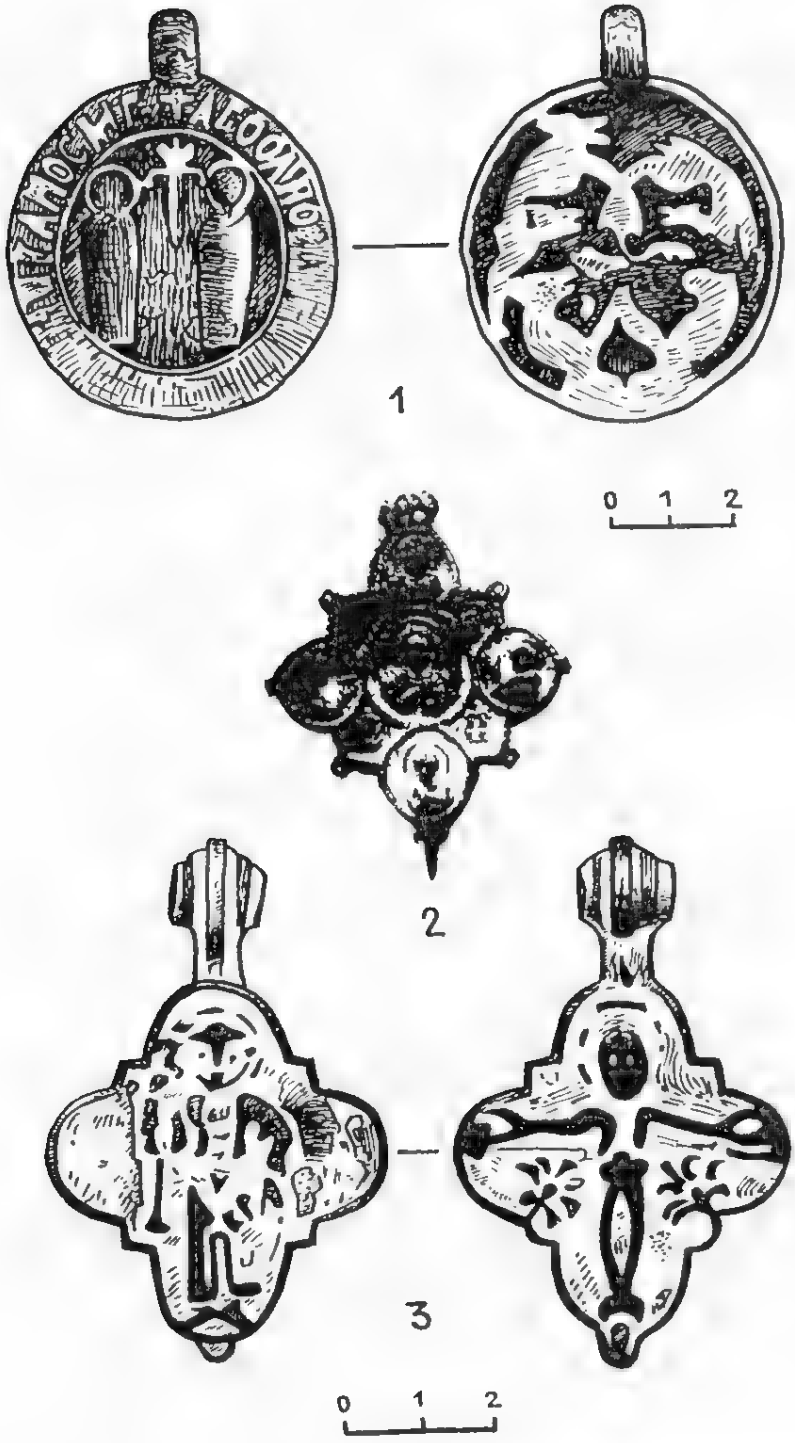



*Рис.21.* Христианские древности XIII в.:
1 – змеевик древнерусского происхождения, район Кисловодска; 2 – квадрифолий из Кудинетово, Кабардино-Балкария; 3 квадрифолий из станицы Отрадной Краснодарского края, случайная находка 1997 г. Все из бронзы.

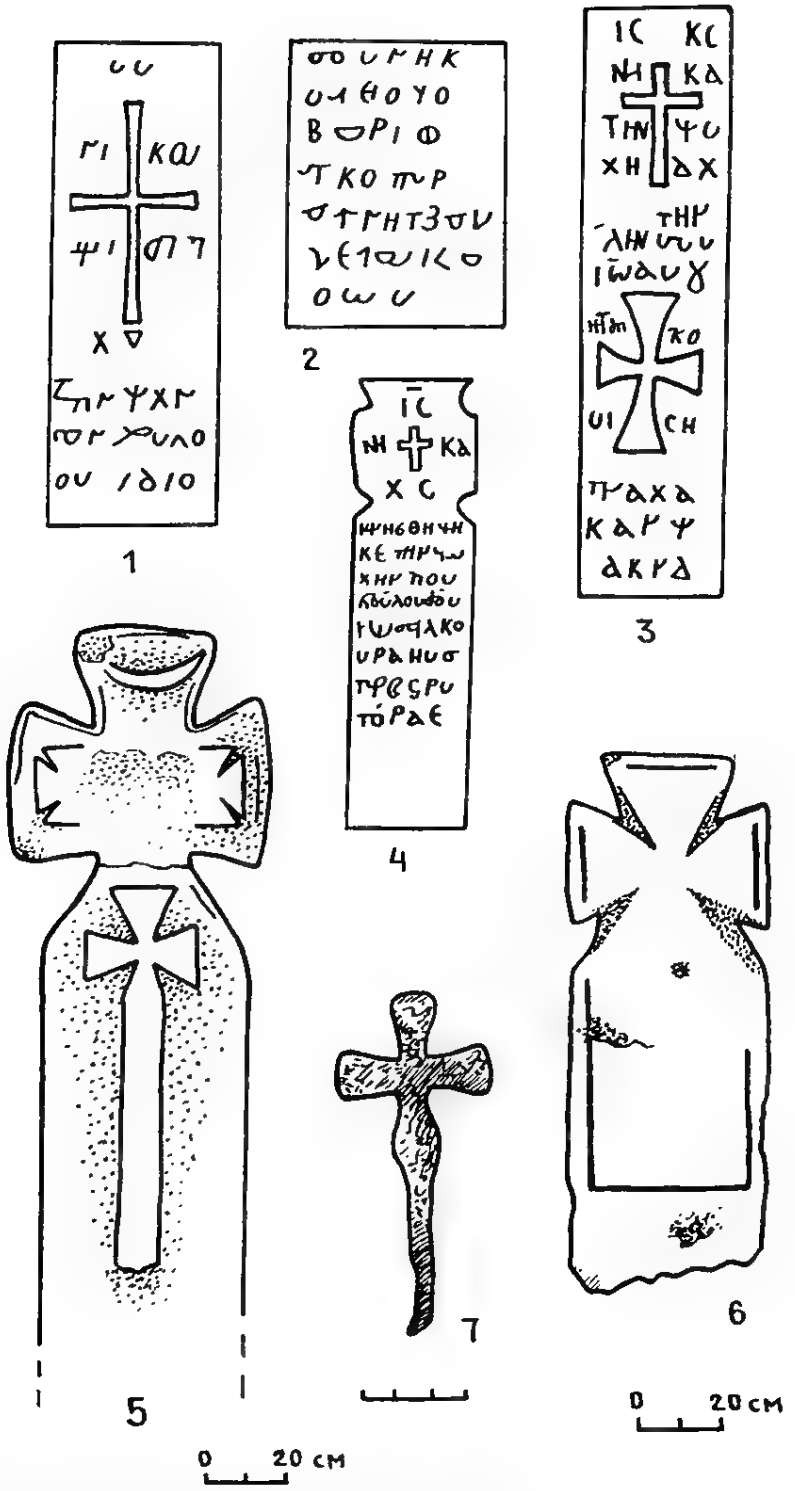



*Рис.22.* Христианские древности Кабарды, кресты:
1 2 левый берег Баксана; 3 · Чегем 1; 4 – Кызбурун III ( по И.А. Гильденштедту); 5–6 – Жанхотеко ( по И.И. Чеченову); 7 – железный крест из городища «Нижний Джулат» XIV в., раскопки Г.И.Ионе, 1962 г.

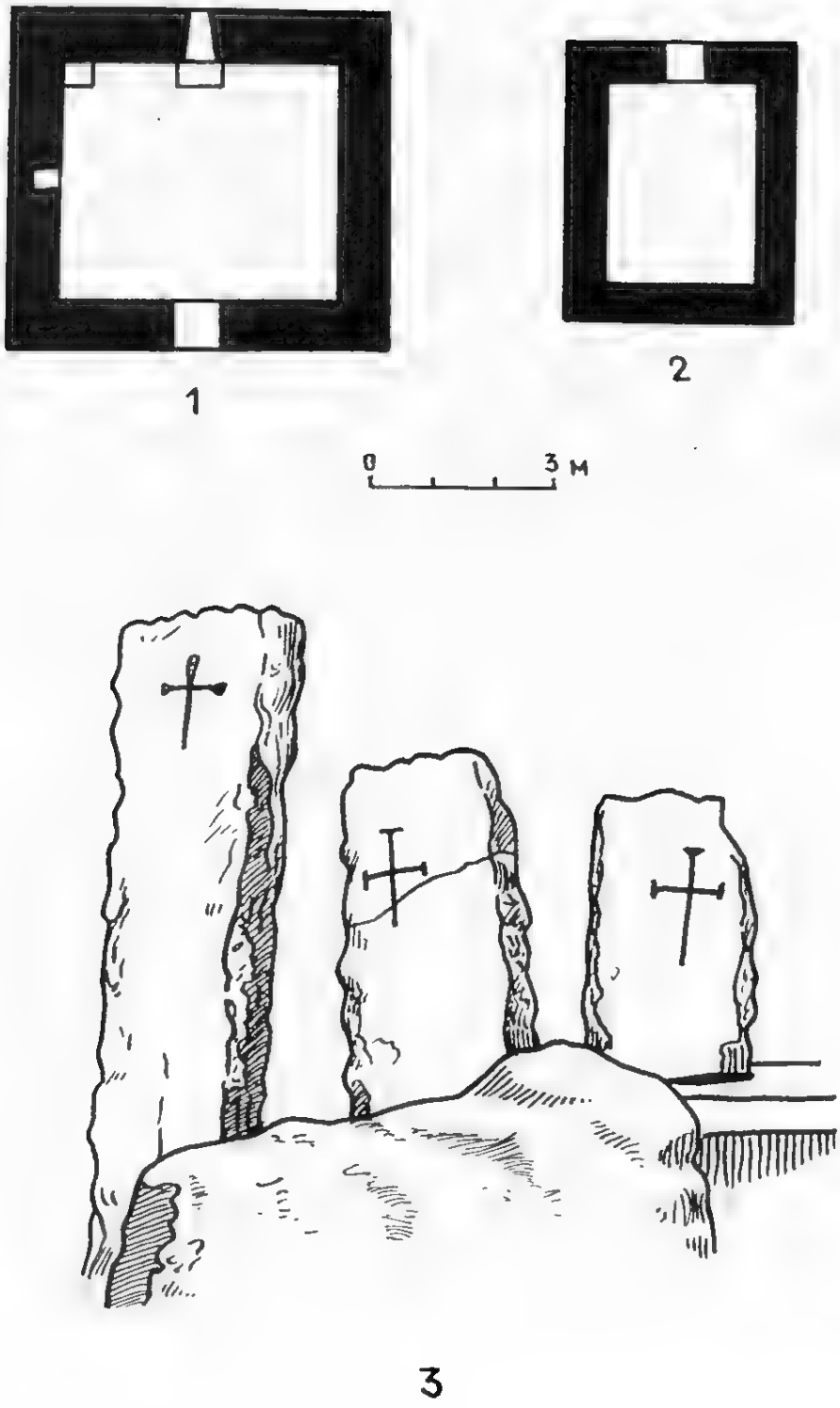
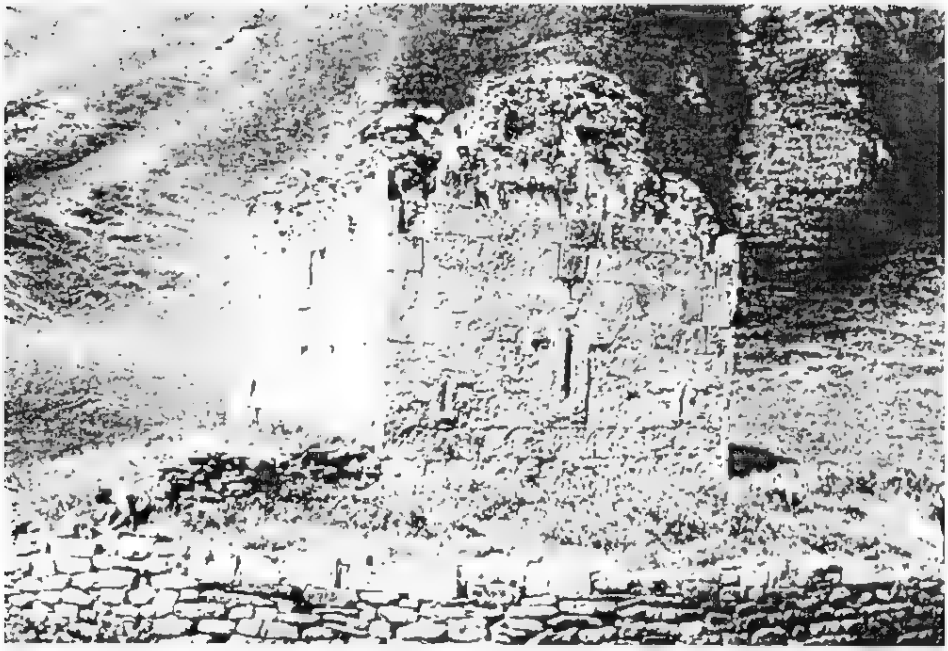



*Рис.23.* Христианские древности Верхнего Чегема:
1 – план церкви на правом берегу р. Жылчы–су; 2 – план склепа под церковью «Байрым» (по П.Г. Акритасу); 3 – плиты-надгробия с крестами (рисунок по фотографии).



1

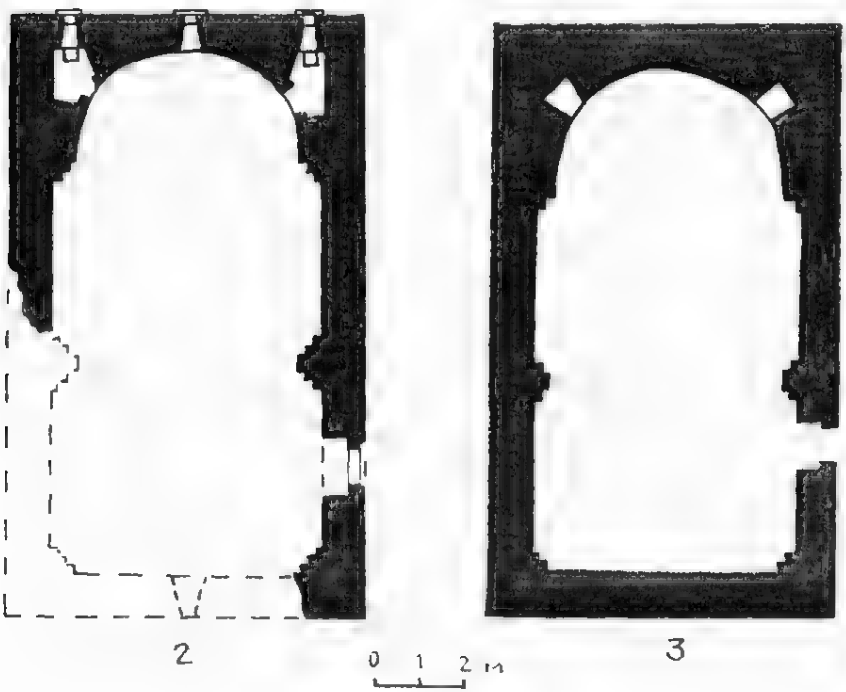
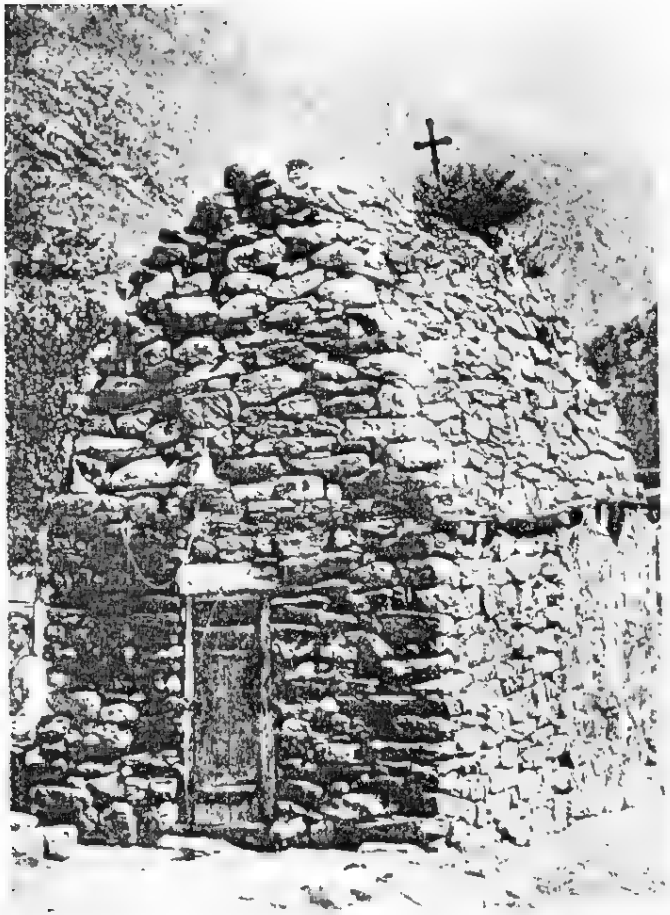



*Рис.24.* Храмы Двалетии грузинского происхождения:
1 – «Хозита Майрам». Зругское ущелье, вид с юго-востока; 2 – план «Хозита Майрам»;
3 – Тлийский храм, Мамисонское ущелье, план (по В.О. Долидзе).



1

2

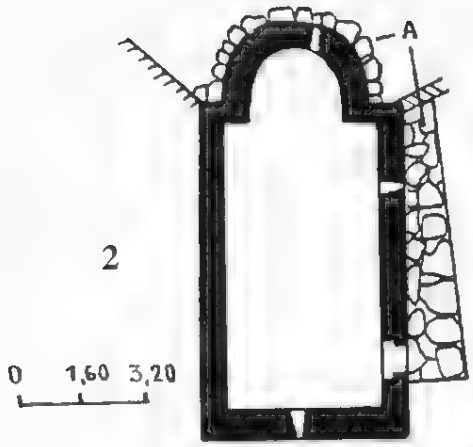
*Рис.25.* Нузальская церковь:
1 общий вид, снимок 1903 г. ; 2 – грузинская надпись с осетинским именем «Сослан».

*Рис.26.* Нузальская церковь. Пантократор в алтаре.

*Рис.27.* Нузальская церковь. Мария Богоматерь и архангел Михаил.

*Рис.28.* Нузальская церковь. «Процветший» крест и грузинская надпись «Крест Христов» над входом.

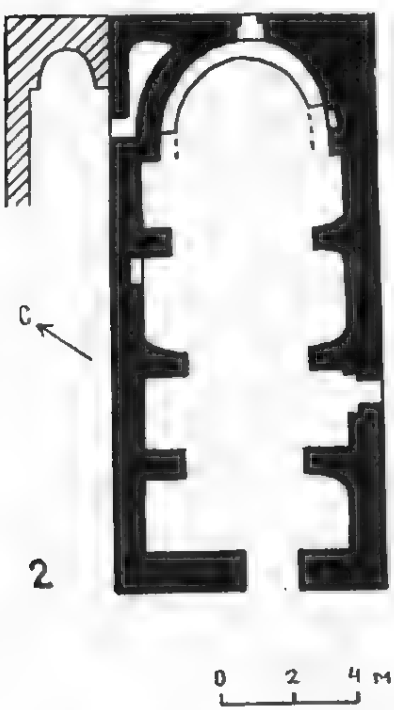
1

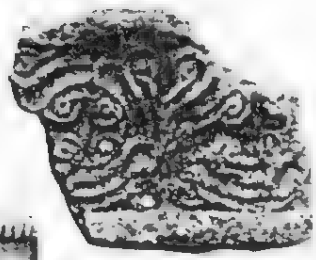



2

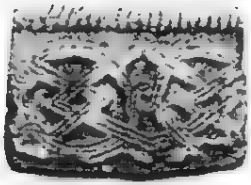
*Рис.29.* Храм «Дзивгисы дзуар» в Куртатинском ущелье Северной Осетии:
1 – восточный фасад, по Дж. Бэддли, рисунок 1912 г; 2 – план здания, А опалубки.

1



4



3

5

*Рис.30.* Храм «Тхаба-Ерды»:

1 вид с северо–запада; 2 – план храма, по Е.И. Крупнову и В.И. Марковину; 3–5 – детали резного декора храма.

*Рис.31.* Храм «Тхаба-Ерды». Барельефы на западном фасаде (современное состояние).

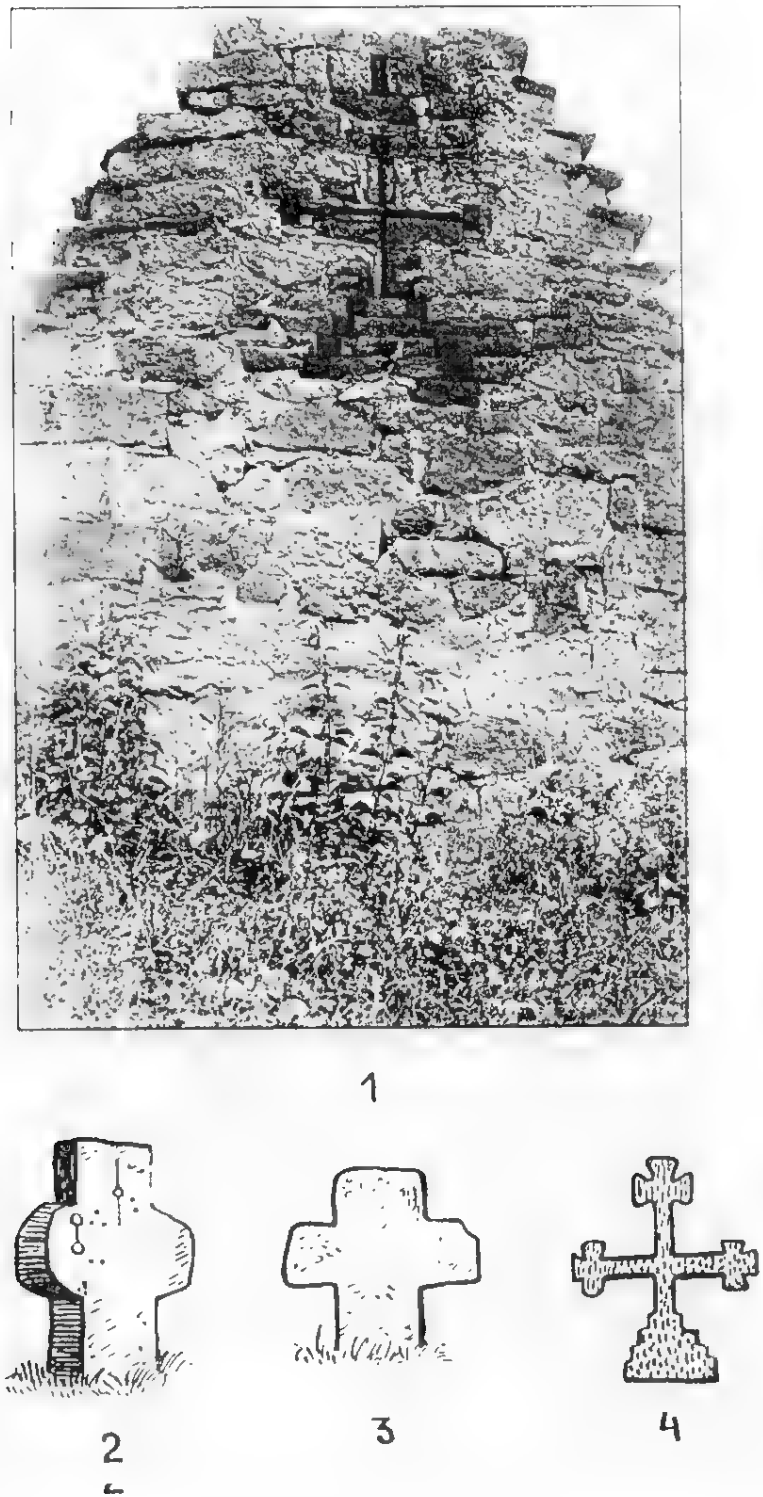



*Рис.32.* Христианские древности Ингушетии:

- 1 - крест на «Голгофе», святилище Делите; 2 - крест на горе Цей лам; 3 крест у с. Галашки (рисунок по фотографиям); 4 железный крест из святилища «Эрзели» (по Е.И. Крупнову). Без масштаба.

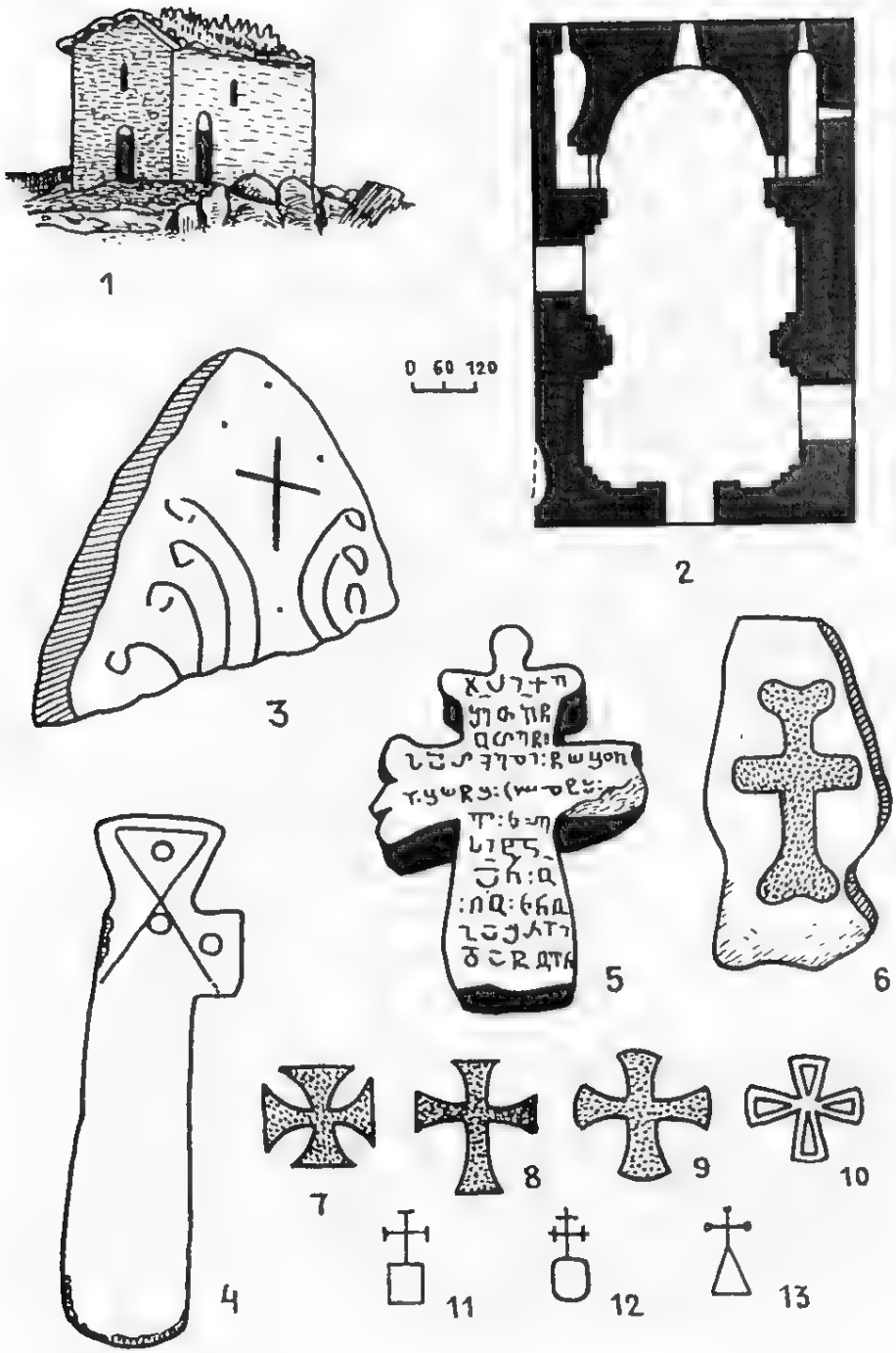



*Рис.33.* Христианские древности горного Дагестана:

1 - Датунская церковь грузинского происхождения XI в. (рисунок по фотографии); 2 – план Датунской церкви, обмеры В.И.Марковина; 3 – плита с крестом из Датунской церкви (по П.М. Дебирову); 4 - крест из с. Кудутль Гергебильского района (по П.М. Дебирову); 5–6 – кресты из Хунзаха (по Д.М. Атаеву); 7–13 – XVII–XIX вв. (по П.М. Дебирову, без масштаба).

*Рис.34.* Крест «Зылын-цырт» около с. Заманкул, Северная Осетия, XI – XII (?) вв.

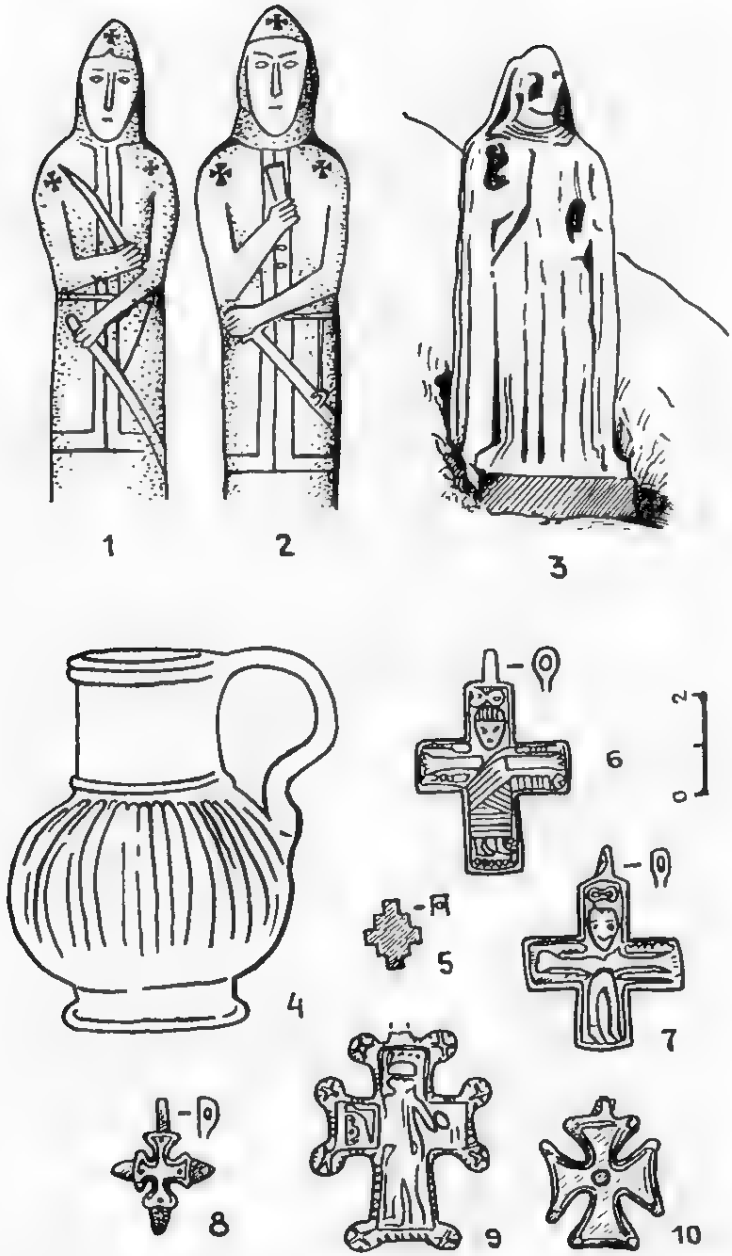



*Рис.35.* Христианские древности и западные импорты:

1-2 – каменные изваяния воинов из района станицы Сторожевой, Карачаево-Черкесия, XI-XII вв.; 3 каменная статуя католического монаха (?) из окрестной станицы Преградной, Карачаево-Черкесия (по Е. Зичи); 4 стеклянный графин, Венеция, XV в., из Махческа Северной Осетии (по П.С. Уваровой); 5 – янтарный тельник из Ильического городища, Краснодарский край (находка М.Н.Ложкина); 6 – серебряный крест европейского происхождения (определение А.В. Банк) из церкви №2, Ильическое городище; 7 – бронзовый крест европейского происхождения, поселок Шахты №6, Карачаевский район, случайные находки; 8 – бронзовый крест; 9 - серебряный крест; 10 - бронзовый крест оттуда же, предположительно европейского происхождения, случайные находки.

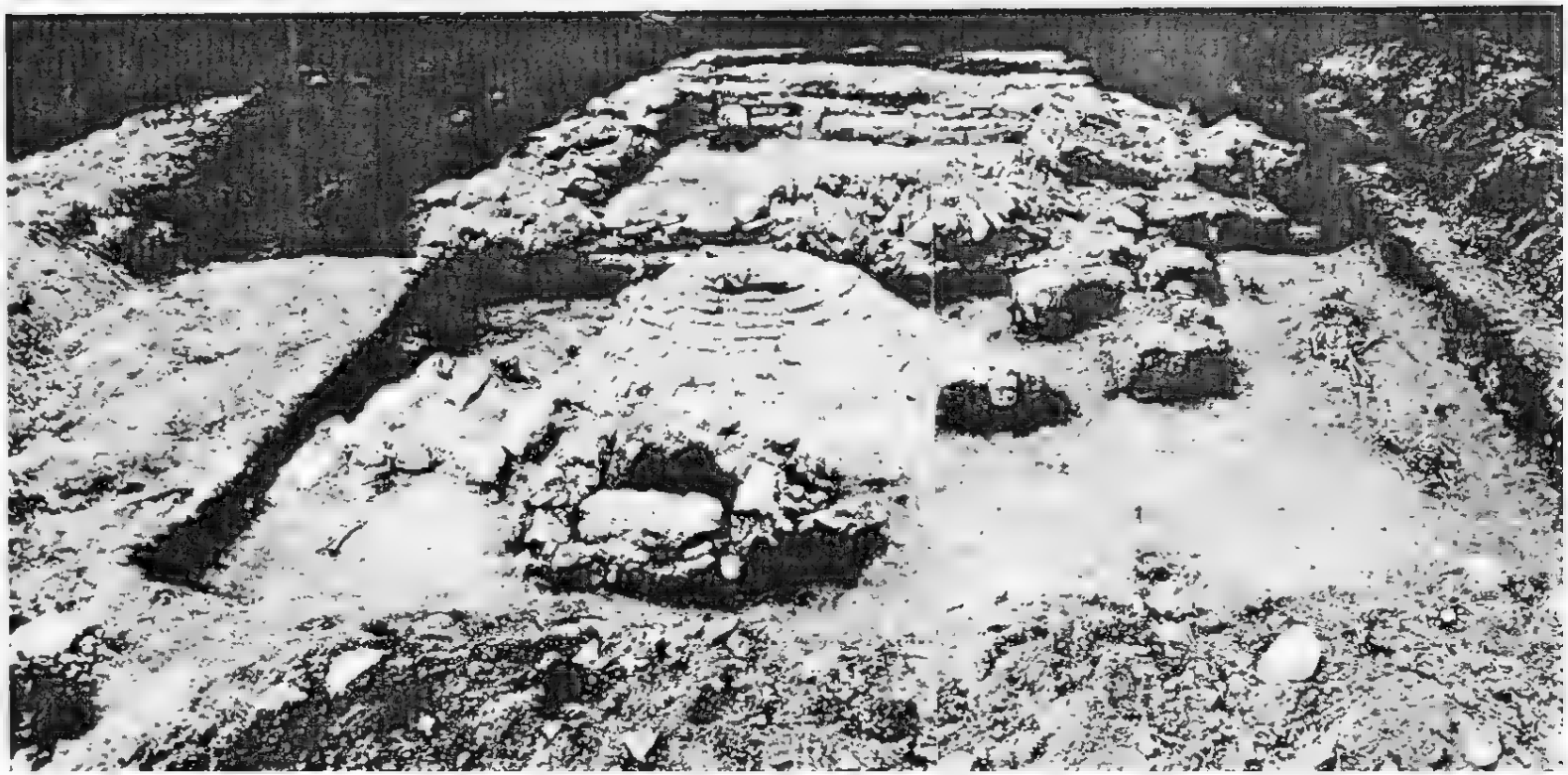


*Рис.36.* Городище «Верхний Джулат». Руины церкви-2 на левом берегу Терека, раскопки 1962 г. На переднем плане подалтарная крипта – склеп.

*Рис.37.* Городище «Верхний Джулат». Руины церкви 4 на правом берегу Терека, раскопки 1977 г.

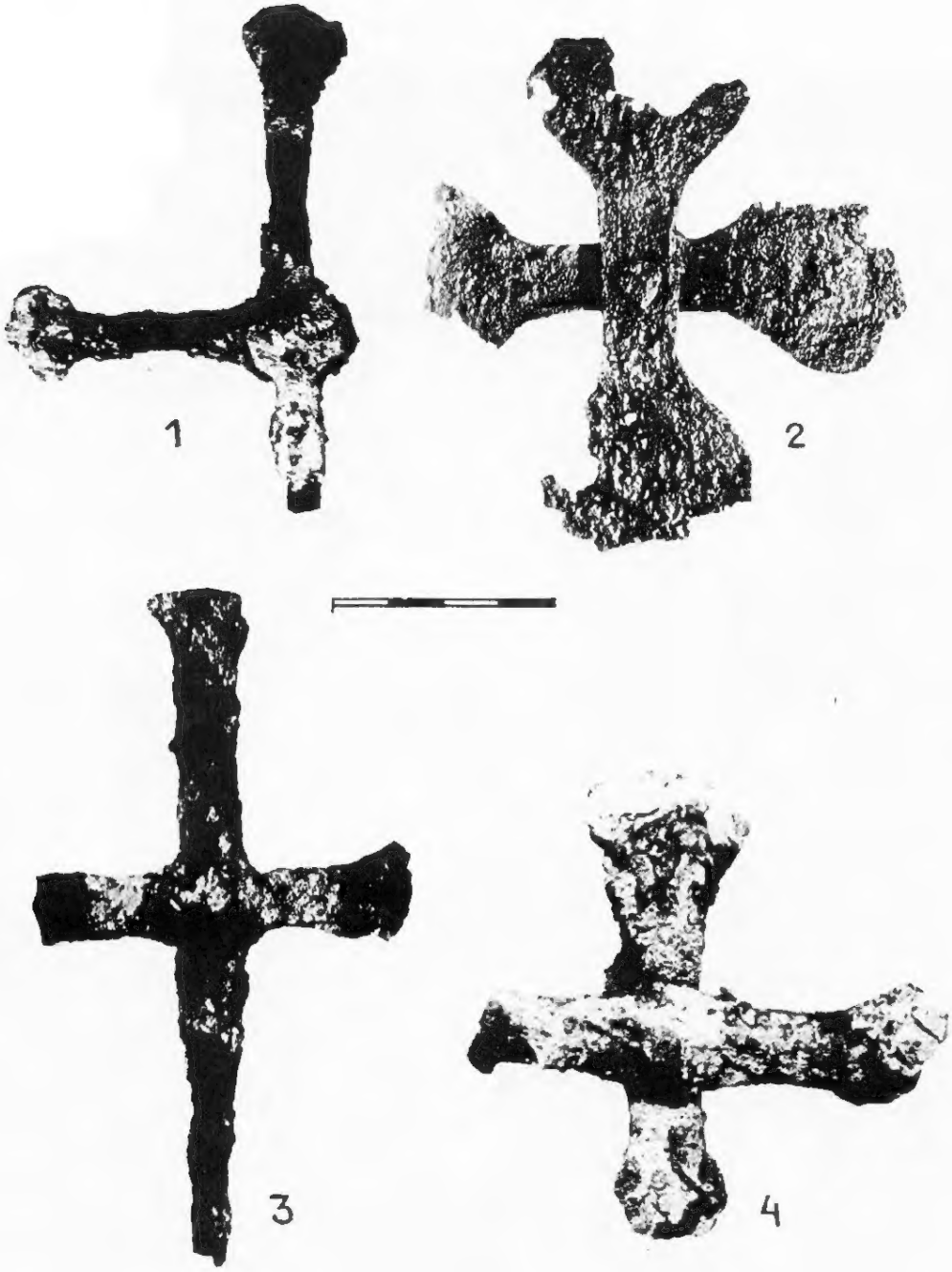



*Рис.38.* Городище «Верхний Джулат».
1–4 железные клепаные кресты из церкви 1. Раскопки О.В. Милорадович, 1959 г.

## СОДЕРЖАНИЕ

*От автора* ..... 3

*Глава I.*
ХРИСТИАНСКАЯ МИССИЯ ВИЗАНТИИ ..... 7

*Глава II.*
СВЕТ ХРИСТИАНСТВА ИЗ ГРУЗИИ ..... 98

*Глава III.*
РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЭКСПАНСИЯ ..... 128

*Заключение* ..... 154

*Список сокращений* ..... 157

**Научное издание**

Кузнецов Владимир Александрович

**ХРИСТИАНСТВО НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ ДО XV ВЕКА**

Редактор
Л.Ш.МАЙСУРАДЗЕ

Художник и художественный редактор
Г.З.ЧЕДЖЕМТЫ

Технический редактор
А.В.ЯДЫКИНА

Корректор
Г.Б.КАРДАНОВА

Сдано в набор 26.07.02. Подписано к печати 09.11.02. Формат бумаги 70x100 $^{1}/_{16}$.
Бум.тип.№1. Гарн.шрифта «Times». Печать офсетная. Усл. п.л.12,90+3,22 вкл.
Учетно-изд.л.12,28+2,67 вкл. Тираж 1000 экз. Заказ № С 28.
Комитет Республики Северная Осетия–Алания по печати и делам издательств.
Издательство «Ир», 362040, г. Владикавказ, проспект Мира, 25.
Республиканское издательско-полиграфическое предприятие им.В.А. Гассиева,
362011, г.Владикавказ, ул Тельмана, 16.

MATOLO